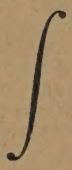
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE - DICIEMBRE

NUM. 60 1 9 5 9 VOL. 15

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

El nuevo humanismo y las nuevas humanidades, por *Nemesio González Caminero, S. I.* 531

Tiempo e historia en San Agustín, por *Eusebio Colomer, S. I.* 569

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pío XII, por *Antonio Fabrat, S. I.* 587

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

De Waelhens, A.: Existence et signification.—*Pieper, J.:* Hinführung zu Thomas von Aquin; Zwölf Vorlesungen.—*Lonergan, B.:* Insight. A Study of Human Understanding.—*Pearson, J. A.:* Index Islamicus. *Batllori, M.:* Vuit segles de cultura catalana a Europa.—*Schmidt, F.:* Ordnungslehre. — *Paris, C.:* Ciencia, conocimiento, ser. — *Hirschfeld, G.:* An Essay on Mankind.—*Flórez, R.:* Las dos dimensiones del hombre agustiniano.—*Jolivet, R.:* L'homme métaphysique. *Daujat, J.:* Physique moderne et Philosophie traditionelle.—*Petit, F.:* Le probleme du Mal. — *Locke, J.:* Ein Brief über Toleranz. — *Brennan, R. E.:* Historia de la Psicología según la visión tomista.—*Valverde, C.:* Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Donoso Cortés.—*Hendel, Ch. W.:* The Philosophy of Kant and Our Modern World.—*Tonquedec, J.:* La philosophie de la Nature. *Margenau, H.:* Thomas and the physics of 1958. A confrontation.—*Marc, A.:* L'Etre et l'Esprit.—*Rubert y Candau, J. M.:* El sentido último de la vida.—*Caturelli, A.:* El filosofar como decisión y compromiso.—*Baudry, L.:* Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. *Ferrater Mora, J.:* Ortega y Gasset.—*Ott, L.:* Manual de Teología Dogmática.— *Hughes, Ph.:* Síntesis de Historia de la Iglesia 617

REVISTAS.

Sistemática 647

CRÓNICA 661

Libros recibidos 664

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. **L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1959:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid

Depósito legal: M. 919-1958.

EL NUEVO HUMANISMO Y LAS NUEVAS HUMANIDADES

No son pocos los que establecen hoy como criterio de distinción entre el animal y el hombre, el que éste aspira y se afana por perfeccionarse, mientras aquel permanece siempre el mismo. En el mamífero de la edad de piedra y en el mamífero de hoy, si pertenecen a la misma especie y las circunstancias no han variado mucho, observamos el mismo comportamiento, las mismas reacciones, las mismas maneras de vivir, comer, defenderse y la misma ausencia total de iniciativa. No hay superación, ni progreso, ni la menor intención de salir del carril instintivo que la vida les da ya hecho. Por eso, aun los que se muestran reacios a admitir en otros puntos una diferencia esencial entre los animales y el hombre, conceden con facilidad que en esto, esencial o como sea, la hay, y que ella es efectivamente la que señala la frontera entre los dos reinos. El hombre es un animal con afán de superación, y los otros animales, seres sensitivos que no sienten ese afán. En rigor, bastaría esta concesión, para que la diferencia esencial quedase lógicamente implicada. La raíz del afán de superación es el espíritu y la explicación de la ausencia de tan noble afán es la ausencia del espíritu.

El hombre es, pues, un ser afanoso de perfeccionarse y superarse. Aun en las rudimentarias condiciones de vida, en que la prehistoria descubre a este expulso del paraíso, aparecen ya las primeras manifestaciones del anhelo de superación. Propiamente es el mismo anhelo que sintió después el mismo hombre en la época de las grandes civilizaciones, y el mismo que sentimos hoy nosotros. En la parte moral llegó ya entonces a lo más alto de la cumbre, aunque en la parte psicológica, y sobre todo en la técnica, sus manifestaciones fuesen tan toscas y tan elementales. Podríamos compendiar en una misma fórmula las aspiraciones del hombre paleolítico y las del hombre atómico. Uno y otro, a su manera, aspiran a ser hombres perfectos.

En todos los tiempos y en todos los grupos sociales se han determinado, más o menos oficialmente, los medios de conseguir el ideal de la perfección humana. Desde que la sociedad pasó de sus formas primitivas a su estructura civilizada, las instituciones a quienes incumbe la formación del hombre, han sido, esquemáticamente, las siguientes:

a) la familia;

b) ciertas instituciones sociales de tipo religioso (la Iglesia), deportivo, cultural y recreativo;

c) la escuela;

d) el servicio militar.

No en todos los sistemas humanísticos han encontrado cabida todas y cada una de estas instituciones. Solamente, entre los griegos—maestros por otra parte de la pedagogía occidental—han concurrido simultáneamente a la formación del hombre, la familia, el gimnasio, la escuela y el club intelectual (Peripato, Academia, Estoa, Jardín epicúreo), la religión y la convivencia castrense.

Roma simplificó este armonioso e integral conjunto pedagógico. Al niño romano de los primeros siglos de la república no le enseñaba a ser hombre más que su padre: al del imperio, la escuela de los rétores. Los otros elementos sociales, castrenses y religiososo de la civilización romana no incluían tan directamente entre sus fines el de la formación humanística.

En la era cristiana, sobre todo hasta fines de la Edad Media, la gran formadora del hombre fué la Iglesia. La actividad religiosa y moral específica de la Iglesia Católica fué la que en estos siglos de su predominio cultural y social configuró el ideal de perfección humana. Aun las otras instituciones (escuelas y universidades) eran eminentemente eclesiásticas, o estaban, de una manera particular, bajo la protección y tutela de la Iglesia (así la familia y los gremios). Por eso, el hombre educado y culto, el bien formado por excelencia es, en estos siglos, el clérigo, cuya cultura, indumentaria y modos de ser imita el seglar que aspira a poseer la formación humana.

En tiempo del humanismo renacentista empieza de nuevo a ser la escuela el elemento pedagógico especial de conseguir la formación propia del hombre. La misma Iglesia consintió y dió impulso a la creación de estos centros docentes, menos clericalizados que los medievales, con tal de que estuviesen animados por el espíritu cristiano. En esta nueva orientación se inspiran los colegios y universidades de la Restauración Católica, en cuyo ambiente humanístico se formaron también los hombres de la época.

Efectivamente, en toda la edad moderna, el hombre bien formado, es

el que se ha educado en el Colegio y en la Universidad. Es el que ha estudiado en Salamanca, Coimbra o Alcalá, en Oxford o en Cambridge, en la Sorbona o en Heidelberg.

Es decir, que otra vez, lo mismo que en la segunda parte de la historia de Roma, la escuela es el taller de la forja de hombres. La parte de la familia y de la religión ha ido decreciendo visiblemente, en cambio han ido imponiéndose cada vez más el club deportivo y otras formas de asociación literaria, filántrópica o política.

Existen hoy aspiraciones a que la educación esté simultáneamente informada por los cuatro factores que hemos señalado. Hasta ahora en ningún sistema se ha llegado a la integración y a la armonía. Inglaterra recalcó la importancia del deporte. Prusia la del servicio militar. Francia la de las tertulias artísticas y literarias. Rusia (soviética) la del partido. Hasta ahora, sin embargo, ningún pueblo ha realizado de una manera permanente el ideal de la pedagogía total y armonizadora, que realizaron los griegos.

Ni siquiera en el punto único de la escuela, la aspiración comprensiva e integradora ha conseguido su intento. Los autores selectos sobre los cuales se ha fundado la pedagogía escolar durante más de dos mil años han sido escritores latinos y griegos.

En unas partes como en Grecia, se ha dado preferencia a los poetas; en otras, como en Roma y en ciertas escuelas humanísticas de la edad moderna, a los oradores; en otras, como en la cristiandad medieval y en algunos centros humanísticos actuales de orientación laica, a los escritores didácticos. En definitiva, sin embargo, griegos y romanos, medievales y renacentistas, modernos y contemporáneos han recibido su educación literaria, e, indirectamente también, humana, de los escritores griegos y latinos. Este ha sido, como acabamos de decir, el sistema pedagógico escolar que ha reinado en Occidente casi dos milenios y medio.

Fué en el siglo XIX, cuando el sistema de los clásicos grecolatinos, hasta entonces pedagógica y culturalmente indiscutible, empezó a sentir los primeros ataques de importancia. Entonces también se hicieron los primeros intentos de sustituirlos con otros dos sistemas, que, según la pedagogía de la época, eran mucho más aptos para formar el hombre de hoy. El uno se ideó a base de ciencia y el otro a base de lenguas y cultura moderna.

Unos y otros discurrían, desde su punto de vista, acertadamente. Decían los partidarios del humanismo científico: La ciencia moderna, inaugurada por Copérnico y Galileo y consolidada por Newton tiene ya una larga historia de conquistas lo mismo en la especulación teórica y matemática (Descartes, Newton, Leibniz, Bernouilli, Fermat) que en sus inventos y aplicaciones. Esta marcha gloriosa de hallazgos y adquisiciones ha de continuar indefinidamente y convertir la vida humana de valle de lágrimas en

paraíso edénico. La ciencia no ha de influir tan sólo en las condiciones técnicas e industriales de la sociedad, sino también en sus ideas morales y religiosas. Dentro de poco, no ha de ser lo metafísico y utópicamente espiritual el ángulo de visión del hombre, sino lo positivo y lo que conduce al bienestar del mismo hombre. ¿Por qué, pues, mantener un sistema de educación tan anacrónico, como el de los clásicos grecolatinos, cuyos ideales ya no siente ni entiende el hombre moderno, y no reemplazarlo con un humanismo, cuya base sea el estudio de las ciencias? Poco más o menos, ésta era la opinión, que, echada ya a volar por los dieciochescos, teorizaban decimonónicamente Comte, Spencer, Marx, John Stuart Mill y los epígonos del utilitarismo.

Los partidarios del humanismo cultural moderno arguían, apuntando a otra meta, casi de la misma manera: Estamos en pleno siglo XIX. Seis grandes culturas—la española, la francesa, la inglesa, la italiana, la germánica y la rusa—se han desarrollado exuberantemente, presentando, cada uno de ellas, características inconfundibles.

Todas ellas tienen una literatura, un arte, una música y un pensamiento filosófico, que, si no son comparables en originalidad con las producciones correlativas de Grecia, sí lo son, con ventaja, en riqueza y sintonización con el alma moderna. También con el alma cristiana. ¿Es que no ha ocurrido nada en los dominios de la cultura en casi dos mil años de cristianismo? ¿Es despreciable la literatura patrística, Dante, los romanceros cantares de gesta de la edad media, los grandes escritores cristianos de las distintas nacionalidades? Junto al Partenón y la Basílica de Majencio ¿no significan nada la arquitectura románica y gótica, la imaginería de Valladolid y de Reims, las vidrieras de León y de Chartres?

Así, combinando la preocupación por las literaturas modernas con el cultivo de la historia de la Europa cristiana, se aboga por unas humanidades, en que el trasfondo y el encuadre sea la historia, y los autores, objeto de estudio, los grandes autores nacionales [1].

Los países que más se dejaron conmover por estos ataques al clasicismo antiguo fueron los del sur y los latinos, a quienes por obligación de familia más correspondía la conservación y tutela de esa herencia cultural. Prescindiendo de Italia (donde también últimamente se han oído incomprensibles voces de protesta contra el latín), los guardianes de la cultura antigua, científica y pedagógicamente, han sido los norteños alemanes, escandinavos e ingleses. En España y Portugal se rompió por completo la tradición clásica grecolatina, que algunos generosos esfuerzos de nuestros días han pretendido hacer revivir en vano. En su lugar, se puso aquí en práctica lo que los ideólogos norteños solamente se atrevieron a pensar: la educación humanística bifurcada en las dos ramas de ciencias y de letras.

Ultimamente se polemiza en torno al humanismo integral. Generalmente, los cristianos tanto católicos (Charmot, Maritain) como protestantes (Foerster, Meylan) pertenecen a sus partidarios.

Dicho humanismo, no sería incumbencia exclusiva de la escuela se-

[1] Cf. LOUIS MEYLAN: *Les humanités et la Persone*, Neuchatel, 1944, pp. 1330. También F. CHARMOT, *El humanismo y lo humano*, trad. española, Buenos Aires, 1945.

cundaria, sino también de la primaria y de la Universidad. En su amplio marco estarían representados los siguientes intereses:

a) Los clásicos griegos y latinos, como base y cauce primordial de la vida intelectual del hombre europeo.

b) Una selección de la literatura bíblica y de la literatura cristiana.

c) Los clásicos nacionales de la propia lengua.

d) Una selección de los clásicos, naciones de las otras literaturas europeas.

e) Una iniciación en la literatura oriental.

f) La ciencia en ramas principales.

g) La historia en su indispensable armazón política, pero sobre todo en su trayectoria cultural, social, económica y artística.

h) Las artes, con una iniciación elemental en su técnica y en sus normas estéticas.

i) La música coral e instrumental, procurando encauzar con un poco de estudio sistemático e histórico, la pura afición al placer auditivo y sentimental.

j) El cine, considerado como obra de arte, con atención a su técnica especial, a su evolución interna y externa y a sus figuras sobresalientes.

Como se ve, se han propuesto, a lo largo de la historia, maneras diversas de estimular el afán de superación y de perfección del hombre. La diversidad de estas maneras y programas prácticos depende de la idea que se tenga del hombre y del ideal que uno crea que debe proponerse, para ser en realidad hombre perfecto.

Aquel conjunto pedagógico, tan armónico y tan variado, con que los griegos educaban a sus jóvenes, provenía del ideal de hombre perfecto que ellos habían concebido: el hombre καλοσκἀγαθός, es decir, el hombre, cuya finalidad en este mundo no era la de servir para una profesión determinada, sino la de desarrollar con plenitud y armonía todas sus actividades.

El romano tuvo siempre como objetivo de la vida la eficacia y el acertado desempeño de una magistratura militar o política. Debido a ello, simplificó sus métodos pedagógicos, aprendiendo en la familia la ejemplaridad política y castrense y en la escuela el arte de persuadir en el foro. Para estos fines concretos, el conjunto sinfónico de la pedagogía helénica era más bien un estorbo, que un estímulo.

El cristiano medieval estaba bajo el influjo de una verdad medular del cristianismo, aunque tal vez un poco materializada. El cristiano es un peregrino aquí y tiene su mansión definitiva allá. ¿No es lógico que

conciba la vida terrena como una preparación para la eterna y que, en consecuencia, todo se subordine a la ciencia misteriosa de Dios y de las postrimerías, todo, aun la filosofía, el arte, las humanidades y los valores puramente humanos?

El humanista tuvo una sensibilidad agudísima para todos los anhelos y aspiraciones del hombre "naturalmente" perfecto. Rehabilitó en sus escritos y en sus obras de arte todos los encantos y atractivos puramente naturales del cuerpo y del alma. Desencadenó un movimiento peligroso de desteologización del hombre. Pero, gracias a la intervención de la Iglesia, el humanismo tuvo además de la ramificación laica una ramificación cristiana.

El humanismo de la ramificación laica ha seguido esta curva: Empieza con la primavera paradisíaca del siglo XV, se afianza y formaliza en el siglo XVIII con la Ilustración, no cede su primacía al catolicismo ni siquiera en el breve período romántico, vuelve otra vez a la hegemonía absoluta en la segunda parte del siglo XIX y en todo el siglo XX.

El humanismo de la ramificación cristiana tuvo un primer período de triunfo después del Concilio de Trento, en ese siglo XVI-XVII, que políticamente es el de las monarquías absolutas, eclesiásticamente el de la restauración católica y culturalmente el del barroco. En ese siglo anuló los éxitos obtenidos por el renacimiento y la reforma y se impuso avasallador en todos los campos de la cultura europea. Tuvo, después, unos años de reflorecimiento en la literatura del romanticismo y en otros movimientos artísticos y literarios de nuestros días. Pero estas últimas manifestaciones no han logrado tener la suficiente amplitud geográfica y longitud cronológica, como para formar una época en la historia de la cultura.

El humanismo católico ha pervivido en espíritus privilegiados, minorías selectas y naciones sin fuerza militar o poderío político. No es extraño, pues, que los sistemas pedagógicos inspirados o influenciados por el humanismo laico hayan prevalecido sobre los propuestos por el cristiano. Los medios de formar al hombre dependen, como dijimos, de la idea que se tenga del hombre. Si a éste le concebimos con mentalidad laica y atea, el instrumental pedagógico, que se proponga para educarle, será por lo menos religiosamente neutro y moralmente naturalista. Si, por el contrario, en el hombre vemos ante todo a un hijo de Dios, o, al menos, un ser espiritual, el sistema pedagógico que prefiramos, será el más conducente para perfeccionar al hombre en cuanto espíritu y en cuanto capaz de un porvenir divino.

Las cuatro disyunciones humanísticas de hoy.

Las reflexiones anteriores han dejado bien claro que una cosa es la idea que se tiene del hombre y otra los medios culturales, religiosos y sociales que se estima como más aptos para formarle perfecto. La teoría del hombre es lo que se llama *humanismo*, y los medios pedagógicos de formarle son las *humanidades*. Dos cosas distintas pero en estrecha correspondencia entre sí. A una concepción cristiana del hombre, no pueden responder más que unas humanidades cristianamente orientadas. A una concepción laica, unas humanidades laicas e indiferentes. A una concepción del hombre sin Dios, es decir, a un humanismo ateo, unas humanidades ateas.

No intentamos ahora hacer una teoría de hombre, ni tampoco proponer un sistema completo de humanidades, sino estudiar tan sólo un punto importantísimo relacionado con las humanidades optativas de hoy, y, casi más bien, de mañana [2].

Es evidente que la formación del hombre tanto será más completa cuanto más sinergéticamente actúen todos los factores, que, junto con la escuela, deben cooperar a la perfección del hombre. La misma escuela, en su triple estadio de escuela primaria, secundaria y universidad, debe ser una institución humanamente más integradora de lo que generalmente ha sido en la época moderna. Las cuatro grandes escuelas de la antigüedad helénica—la Academia, el Peripato, la Estoa y el Jardín—se adelantaron en esto a las exigencias de ahora. Inspiradas todas ellas, más o menos, en el estilo de vida pitagórico, (πυθαγόρειος τρόπος) eran a la vez una sociedad científica, religiosa y política. Perfeccionaban al hombre intelectualmente y también moralmente. Atendían a sus problemas privados y a sus relaciones con la sociedad. No pretendían únicamente crear intelectuales o políticos, sino "sabios", es decir, hombres perfectos. Lo que se echa de menos hoy.

Tampoco pretendemos extendernos a todos estos aspectos de la escuela integral, sino solamente a uno. Probablemente, el eje de la escuela humanística son los autores escogidos para el estudio y el comentario, o para la lectura sistemática y dirigida. Es éste un punto, sobre el que se viene discutiendo ya algo más de un siglo. La cosa es obvia y merece la importancia que se le da.

Si no se es budista, musulmán o marxista—cuya mentalidad fanática no concibe la formación más que a base de un libro dogmáticamente impuesto, sean los sermones de Buda, el Corán, o las obras de Marx-Engels-Lenin—, es natural que se discuta entre los técnicos, culturalmente imparciales, qué clase de autores ha de leer y poner como base de la formación humanas de los jóvenes. Las disputas versan principalmente en torno a cuatro disyunciones:

1.ª ¿Antiguos o modernos?
2.ª ¿Clásicos o no clásicos?
3.ª ¿Cristianos o no cristianos?
4.ª ¿Occidentales u orientales?

---

[2] Una descripción del humanismo moderno, tanto cristiano como ateo puede verse en MARTAIN, *Umanesimo integrale*, Roma, 1946, y H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1945. Es también importante HEINRICH WEINSTOCK, *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1954.

(1) *¿Antiguos o modernos?*

Esencialmente, en cuanto a vigor espiritual y capacidad creadora, el hombre ha sido siempre igual. No ha existido ese hombre primitivo de pensar prelógico (Lévy-Bruhl), ni ese otro puramente natural y sin cultura, que pretendía haber encontrado Tessmann entre los indios Uccayali, ni ese otro desprovisto de preocupaciones morales y de anhelos religiosos que fué nuestro remoto antepasado según Spencer, Frazer, Tylor y otros teorizantes evolucionistas. Ya W. Schmidt, Koppers y Schebesta, con toda su escuela vienesa, han demostrado con solidez y honorabilidad científica que no hay *Menschen ohne Geist, ohne Kultur und ohne Gott*[3].

Por este camino, pues, de la desigualdad espiritual, no podremos fundamentar nuestra preferencia de los antiguos o de los modernos.

En el campo de la técnica, sí es mucha verdad que la diferencia entre los antiguos y modernos es casi incalculable. Desde las primeras industrias de la piedra tallada hasta los tiempos de la televisión, de la energía nuclear y de la cibernética hay un camino larguísimo. Sin embargo, uno y otro hombre son esencialmente iguales. En ambos, en el arcaico y en el moderno brilla la luz del espíritu. Por eso, en los descubrimientos propiamente espirituales la diferencia no existe. Si el arcaico estuvo muchos milenios agarrotado por la mitología, también el moderno recae de cuando en cuando en ella, a pesar de vivir en plena civilización y en pleno cristianismo. No hay diferencia esencial.

Apenas el hombre arcaico se emancipó del mito y, en su lugar, reinó sobre él la filosofía, fueron casi de golpe planteados todos los problemas, iniciadas todas las soluciones y esbozadas todas las actitudes intelectuales. En cuanto a conocimiento del corazón humano, ya en sus estratificaciones psicológicas, ya en sus exigencias morales, lo conocieron con tanta perfección Homero, Sófocles, los Upanishadas, la Bhagabad Gita y Confucio, como Shakespeare, Dostoyesvskij y los cultivadores contemporáneos de la psicología profunda.

Sin embargo, acaso, comparada la antigüedad con la época moderna, concurrieron en ella accidentalmente condiciones tan ventajosas y afortunadas para el desarrollo del espíritu, que el resultado fué una imagen artística, filosófica y moral del hombre mucho más perfecta en la anti-

---

[3] Cf. WILHELM SCHMIDT: *Der Ursprung der Gottesidee*, 10 tomos, Münster, 1926-1952.

güedad que en los tiempos posteriores. La comparación puede arrojar un resultado contrario, puede salir favorecida la época moderna.

Enfocada así la cuestión, y hablando de una preferencia general, no cabe duda de que los filósofos e intérpretes de la historia reconocen en la antigüedad y no en los tiempos modernos esa época privilegiada. El último en afirmarlo terminantemente ha sido Karl Jaspers. Para el filósofo existencialista de Basilea, el tiempo-eje de la historia es el siglo VI antes de Cristo, un siglo VI bastante elástico que se extiende por delante hasta el siglo VIII antes de Cristo y por detrás hasta el siglo II. Es el tiempo de Pitágoras y los presocráticos, de los profetas de Israel, de Buda, de Confucio y de Zoroastro.

"Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el *logos* contra el mito), el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas... El hombre ya no está incierto de sí mismo, y, por tanto, abierto para nuevas e ilimitadas posibilidades. Puede escuchar y comprender lo que hasta entonces nadie ha preguntado ni nadie ha declarado. Lo nunca oído se hace manifiesto. En su mundo y en sí mismo el hombre percibe el ser... Por primera vez hay filósofos. Los hombres se atreven a considerarse como individuos. Pensadores eremitas y trashumantes en China, ascetas en la India, filósofos en Grecia, profetas en Israel se corresponden unos con otros por mucho que se diferencien en creencias, contenido y constitución íntima. El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo... En suma en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad" [4].

En términos generales creo que no hay dificultad en ponerse de acuerdo con Jaspers. Desde un punto de vista cristiano, y comparando los autores de la época antigua con los de la época moderna—sobre todo en lo filosófico—acaso la predilección deba dirigirse a los antiguos. Esos autores que vivieron en torno al tiempo-eje jaspersiano son, en sus ideas teóricas y morales, como una aproximación a Cristo, y un prenuncio de la edad mesiánica. Los autores modernos, en cambio, al menos en su mayoría, dan la impresión de una apostasía del Evangelio.

En lo que un cristiano no puede estar de acuerdo con Jaspers es en poner el eje de esa época en el siglo VI y no en el siglo del nacimiento de Cristo, acontecimiento que él califica desaprensivamente de "spätes Ereignis"—suceso tardío—, y un cristiano, sobre todo si ha leído a San Pablo, no puede menos de mirar como el quicio de la historia.

---

[4] *Origen y meta de la Historia*. Trad. española, Madrid, 1953, pp. 9-10.

Todas las opiniones están, pues, a favor de la antigüedad, si comparamos a ésta con la edad moderna en el aspecto filosófico, cultural y humanístico.

Queda, sin embargo, por considerar el valor humanístico relativo de los clásicos antiguos, es decir, no el valor humanístico en sí, sino con relación al hombre moderno. Las ideas han evolucionado mucho en este punto. Desde el Renacimiento, y, sobre todo, desde que, a través de los Colegios y Universidades de los jesuítas, los autores latinos y griegos formaron la contextura de la educación europea y americana, se ha pasado por las tres fases siguientes:

1.ª Cuya duración se extendió desde el siglo XV hasta el siglo XIX—. En todos estos siglos, la opinión universal es que los autores grecolatinos son incomparablemente superiores a los modernos. Por lo tanto, no se piensa en fundar sobre otra base la educación de los jóvenes. No se duda tampoco de que es a ellos a quienes debe leer, el que quiera de veras enriquecer su espíritu.

2.ª Se inicia al final del siglo XIX y se robustece en los dos primeros decenios del XX—. En estos pocos años crece la estima de los escritores nacionales de los siglos XVI y XVII, a medida que los estudiosos les dedican más atención. En muchas cosas se les equipara a los antiguos y se les concede la categoría de clásicos. Se piensa, sin ningún género de duda, que Granada, fray Luis de León y Lope de Vega en España; Montaigne, Corneille, Racine y Molière en Francia; y en Italia todos sus escritores nacionales desde el Dante y el Petrarca hasta el Ariosto y Torcuato Tasso tienen derecho a entrar en los programas pedagógicos de los estudios humanísticos.

3.ª Entre la primera y la segunda guerra mundial—. Empieza por ser una rehabilitación de lo moderno, o mejor, de lo contemporáneo, pues los autores que se recomiendan son los posteriores al romanticismo, o algunos anteriores que preludiaron el estilo y la temática hoy en boga. La rehabilitación se convierte pronto en supervaloración exclusiva. Decididamente, en relación con el hombre de hoy, son ineficaces los autores antiguos y los clásicos nacionales y han de ser plenamente sustituídos por los contemporáneos.

Por estas tres fases ha pasado el crédito de la formación humanística de la época moderna. Ha surgido, sin embargo, últimamente una tendencia integradora, a la que ya hicimos alusión antes. En ella los clásicos grecolatinos son la base.

Están hoy todos conformes en considerar como superficial y des-

arraigado al que se hubiese formado exclusivamente sobre los contemporáneos, y sólo a ellos leyese. Tampoco discrepa nadie en juzgar como fosilizado y anacrónico al que se hubiese propuesto moldear su espíritu, no estudiando más que a los autores antiguos. Por más valores eternos de que se hubiese enriquecido su espíritu, cultivado por los antiguos, al faltarle las estimulaciones de la sensibilidad moderna, resultaría en definitiva un hombre ineficaz e incompleto.

La educación humana, por lo tanto, no es perfecta, si el hombre no estudia, o no lee juntamente a los de ayer y a los de hoy. El hombre no es tiempo, como Heidegger dice, pero sí se desenvuelve en el tiempo, y el tiempo es verdad que no son sólo las palpitaciones de hoy, ni sólo los ecos del ayer, sino las resonancias del ayer en el hoy, y a través del hoy en el mañana.

Hay un problema práctico de metodología sobre el orden con que se han de leer los autores. La opinión última y la nuestra es que se debe empezar por los contemporáneos. Son mucho más asimilables para el joven lector. En ellos éste no desperdicia nada, su avidez lo apropia todo, no solo el vocabulario y las imágenes, sino también el ritmo, el flujo y la andadura.

Debemos aspirar a poseer un estilo personal e inconfundible, pero al mismo tiempo debemos escribir como los de nuestra generación. Esto no se aprende, sino leyendo a los que van con nosotros o un poco delante, y leyéndolos de jóvenes. Seguir la norma de que primero se lea la *Guía de pecadores*, *La Perfecta casada*, o *Los Nombres de Cristo* si se es español, o *Los cuentos de Canterbury*, si se es inglés, o Rabelais y Montaigne, si se es francése, o a Dante y Boccaccio, si se es italiano, se opinó en una comisión internacional que es una medida desacertada.

La misma opinión, con todo, exigió, dada su tendencia integradora, que se conociesen ya desde la juventud los escritores antiguos. Aunque es verdad que dichos autores se gustan y aprovechan más en un estadio más avanzado de la formación, también al principio son imprescindibles.

La mentalidad de los antiguos no se adapta del todo a la nuestra; tenemos que hacer a veces un esfuerzo violento para entenderlos, y sobre todo, para sentirlos, pero estos esfuerzos, gradualmente escalonados durante dos y tres años, amplían la facultad comprensiva del joven y la vuelven más flexible.

La consigna de hoy no es, pues, la exclusiva de antiguos o modernos, sino la comprensiva e integradora de modernos y antiguos.

(2) *¿Clásicos o no clásicos?*

Antes de ponernos a definir con más exactitud lo que es un autor clásico, conviene recordar lo que vulgarmente se entiende por tal y lo que se entiende por no clásico.

Clásico para el vulgo es un escritor excelente y equilibrado: no clásico, un escritor también excelente, pero raro.

La categoría de clásico se ha otorgado con más o menos amplitud según los tiempos. En general la tendencia ha sido la de ir abriendo progresivamente la mano.

a) En un primer tiempo, que duró, poco más o menos, hasta que el latín fué completamente desplazado por las lenguas modernas, se restringía la condición de clásico a los antiguos escritores latinos y griegos. Algunos incluían también a los hebreos.

b) Desde el siglo XIX fueron incorporados al olimpo del clasicismo los grandes escritores de los siglos XVI, XVII y XVIII, que interpretaron los anhelos y sentires originales de las modernas nacionalidades europeas. En cambio, en ese mismo siglo XIX, se excluía rotundamente de los honores clásicos a los escritores contemporáneos caracterizados como románticos. Tal vez, los que más se distinguieron en la reprobación del romanticismo fueron algunos representantes de la pedagogía humanística católica.

Al parecer de estos, los autores románticos no sólo no resultaban útiles para la formación, sino que más bien eran perniciosos.

Es la actitud que revelan las siguientes líneas del P. Juan Roothaan, general de los jesuítas, al P. Hilario Ubaldini: "El romanticismo es una secta literaria e irreligiosa y antimonárquica. Todos los literatos románticos son también liberales... En cuanto al estilo, pues, es bien claro, que cuanto éste más se aleja de los clásicos griegos, latinos e italianos antiguos, más se aleja de la verdadera belleza y tiende a desvirtuar la elocuencia." Y termina desaconsejando su lectura y su uso pedagógico a los de la Compañía: "*Dunque, i Nostri, per tutti i riguardi, devono starne lontani*" [5].

El mismo criterio denuncia una carta del P. Juan José de la Torre, Asistente General para España y gran helenista y conocedor de los clásicos españoles. El jesuíta Rafael Reyes le había pedido consejo, como a Superior y hombre entendido en letras, sobre las lecturas de los jóvenes. El P. Asistente le contesta desde Fiésole el 20-IX-1887 lo que sigue:

"Campoamor, Bécquer y Núñez de Arce quieren parecer filósofos y profundos; también lo quería Espronceda, y otros románticos como el Duque de Rivas; pero

[5] L. DE JONGHE et P. PIRRI: *Epistolae Johamnis Philippi Roothaan*, Romae, III. *Eistolae ad Societatem*, p, 29.

quien nada cree y de nada está seguro, ni sabe nada a derechas, ¿qué ha de poner en sus versos? Pues viento nada más y viento pestilente de duda, de incredulidod, de soberbia y de bajas pasiones. De estos y otros autores semejantes, se saca ese estilo que tanto priva en el día, alto, transcendental, doliente, lleno al parecer de sentido y sentimiento y en realidad vacío, por no haber en él nada que salga de las entrañas de la naturaleza y lleve a la mente luz, y al corazón salud, vigor y descanso."

Pasada la invasión romántica y serenados los ánimos, se juzgó con más justicia aquel poderoso movimiento, que no solamente fué literario, sino también filosófico, musical y religioso. Hubo, sin embargo, individuos y círculos románticos, que daban la razón a las duras recriminaciones de los PP. Roothaan y de la Torre.

El hecho es que, ya a principios de siglo, algunos románticos aislados gozaron de la consideración de clásicos, siendo aceptados en las escuelas como autores formativos y de lectura recomendable.

c) Incluídos los románticos en el cuadro pedagógico—quiero decir una representación de ellos—no quedaban ya fuera de la "buena" sociedad literaria, más que los contemporáneos, entre los cuales hay que contar toda la pléyade de los posrománticos. Respecto de estos, la exclusión se ha llevado más a rajatabla, pero los primeros en excluirse han sido ellos mismo. Todos ellos tiemblan ante la posibilidad de ser apellidados como clásicos. Poca gracia le haría a un novelista español de las últimas generaciones decirle que escribe como Valera. Menos, si se le encuentran afinidades con Palacio Valdés.

Intentemos, pues, ya definir con más exactitud lo clásico y lo no clásico[6].

Desde la antigüedad ha habido estas dos clases de escritores: el comúnmente aceptado y generalmente leído y el que solo muy pocos entienden y aprecian. El primero suele tener valores más completos y mejor jerarquizados, el segundo, mezcladas con cualidades excelsas, presenta deficiencias muy notables y disonancias de conjunto. Por eso, el primero se impone a todos y el otro sólo es apreciado, de una parte por los excéntricos, y de otra por los refinados y selectos. Los pertenecientes

---

[6] Las definiciones de lo clásico intentadas por los historiadores de la cultura son infinitas. Entre las últimas están las de ARTURO CAYUELA, *Humanidades*, Zaragoza, 1940; JOAQUÍN SALAVERRI: *El porqué de la educación humanística del joven* en Helmántica, 15 (1953) 429-441; JOHN BAYLEY, *The Romantic, Survival*, Londres, 1957. La *Revue International de Philosophie* de dica el primer número del tomo 43 (1918) a *La notion de classicisme* con artículos de WLADISLAW TATARKIEWICZ, *Les quatre significations du mot "classique"*; E. F. CARRIT, *Classicism;* MARCEL REYMOND, *Esprit classique et sprit primitiviste;* Prof. CH. PERELMAN et MME. L. OBBRECHTS-TYTECA, *Classicisme et romanticisme dans l'argumentation;* LUCIEN RUDRAUF, *Le pensée classique et le problème des formes d'art.*

al primer grupo fraguan en los períodos de apogeo nacional o florecimiento cultural; los del segundo en las épocas de crisis y reclamación y en las de anarquía y desenfreno. A los primeros se les llama *clásicos:* a los segundos algunos quieren llamarlos barrocos (d'Ors), otros románticos, otros revolucionarios, pero, mientras no se invente un nombre más apropiado y comprensivo, es preferible llamarlos *no clásicos.*

Podíamos aventurarnos, sin muchas pretensiones de exactitud y de ser completos, a hacer una lista de las épocas clásicas y de las no clásicas en Occidente. La de las épocas clásicas recorrería la siguiente trayectoria:

1.ª La época de Pericles. 2.ª La de Augusto. 3.ª La de Inocencio III, Santo Tomás y el Dante en el siglo XIII. 4.ª La de la primera generación de humanistas bizantinos e italianos de la Italia aristocrática y republicana del siglo XV. 5.ª La del florecimiento de las modernas literaturas nacionales de los siglos XVI y XVII en España, Inglaterra y Francia. 6.ª El "acmé" tardío de la cultura alemana en torno a 1800 y el de la rusa en torno a 1900. 7.ª El reflorecimiento decimonónico del arte y de la literatura en París, capital entonces de la cultura mundial y en Londres, capital de la política, del comercio y del nuevo estilo de vida: el victoriano "gentleman".

Las etapas no clásicas formarían esta otra cadena cronológica:

1.ª La época helenística, iniciada ya en algunos autores del principio del siglo IV a. C. y consagrada ecuménicamente desde la muerte de Alejandro Magno. 2.ª La imperial romana del Bajo Imperio, en aquel entrecruce cultural de elementos occidentales y orientales, de filosofía y magia que caracterizan los siglos III y IV de Roma. 3.ª La serie medieval de renacimientos *ante litteram,* todos ellos un poco barroquizantes y anunciadores de algunas actitudes románticas (el renacimiento visigótico-sevillano del siglo VI, el monacal irlandés del siglo VII y el carolingio europeo del siglo VIII). 4.ª Las evoluciones o degeneraciones que siguieron a todas las épocas de oro nacionales en los siglos XVII y XVIII (el barroco en España, Italia y Alemania, el rococó en Francia y el ossianismo en Inglaterra). 5.ª El romanticismo universal de la primera parte del siglo XIX. 6.ª Casi todos los movimientos y escuelas de las letras y del arte contemporáneo, al menos programáticamente, ya que no siempre en la realidad [7].

---

[7] Cf. H. SCHADE: *Klassisch-Gegenklassisch,* en Orientierung, 21 (1957) 256-258, y W. DEONNA, *L'histoire de l'art comme expression de deux conceptions opposées: primitivisme et classicisme,* Ginebra, 1943, pp. 13-144. También EUGENIO D'ORS, *Lo Barroco,* Madrid.

Nota característica de todas las tendencia de hoy es el grito de "vuelta" a todos los que en las generaciones anteriores y a veces antiguas, fueron considerados como excéntricos y herejes literarios. Con ellos, sobre todo, sintoniza nuestra generación, y así es como han sido rehabilitados Góngora, Hölderlin, Kierkegaard, Gerald Manley Hopkins Pushkin, Pirandello, Rimbaud, Strindberg.

Otra nota característica del movimiento literario de nuestros días es la intervención cada día creciente de los septentrionales germánico y, sobre todo de los escandinavos. Kierkegaard el danés, los noruegos Ibsen, Sigrid Undset y Björnson, los suecos Strindberg, Selma Lagerlöf, Knut Hamsun y Sven Stolpe, el islandés Halldor Laxness no hubieran llamado tanto la atención fuera de su patria, si los europeos, especialmente los del sur, no oyesen a través de sus libros voces y consignas que nunca habían oído. Esta preferencia por los septentrionales y particularmente por los escandinavos, que ni por temperamento ni por historia son clásicos (a pesar de Goethe y otras maravillosas excepciones), indica ya suficientemente que, ni los movimientos literarios que les inciensan, ni los lectores que los leen con irreprimible curiosidad son tampoco clásicos. Por eso ponemos a los últimos movimientos poéticos y artísticos como una etapa —la última— de la serie cultural no clásica.

No se puede negar que, definidos según los rasgos apuntados el clásico y el no clásico, el primero es el más apto para la formación y el que brinda una lectura espiritualmente más higiénica.

El hombre, que generalmente describe el autor clásico, es —en el plano laico o sobrenatural— un dechado de serenidad y sofrosine. Se enfrenta noblemente con los problemas de la vida, sabe resolverlos con acierto, sabe resignarse con dignidad, si no logra la solución, y, aunque es sensible al embate de las pasiones, y algunas veces se desmanda, y aún llegar a caer, al fin siempre se impone la razón y la causa de la justicia, con la consiguiente catarsis o purificación afectiva del espectador. Este equilibrio ético y psicológico se trasluce aun en el estilo. El estilo clásico es un estilo armonioso, pero no redondeado, sensiblemente rítmico, pero no con exageración. En él están calculados intencionadamente el puesto y el énfasis de cada palabra, pero sin esfuerzo. Sus períodos no se distinguen por el ritmo rápido y apresurado, pero tampoco transcurren con lentitud. No le faltan imágenes, pero están siempre en rendida sumisión a la idea. Es, en fin, un estilo que pasa invulnerable por entre todas las Escilas y Caribdis del mal gusto y de la extremosidad estética.

El hombre, en cambio, que describe el no clásico, es frecuentemente el excéntrico y el revolucionario, o también el corriente, pero en un tran-

ce de desahogo pasional o de genialidad inimitable. El hombre no clásico no es el hombre de la conciencia iluminada y serena, serena y señora de sí aun en el crimen, como es el hombre sofocleo, cervantino y shakesperiano, sino el hombre de la subconciencia turbulenta y en semivigilia como es el de Koetsler, Malraux, Faulkner, Sartre y Moravia y de una gran parte de la novelística moderna.

A cuya concepción del mundo e imagen del hombre se acomoda el estilo. El estilo de los no clásicos no se distingue precisamente por la claridad; es un estilo que discurre sin ritmo y se expresa en imágenes desmesuradas y exorbitantes. Es denso, refinado, elaborado unas veces a golpes y martillazos y otras con el más minucioso artificio filológico. El lector tiene que desesperarse muchas veces, porque en semejante estilo se están esquivando adrede los inevitables procesos del pensar, del imaginar y del sentir, pero esa desesperación es pretendida y considerada como un triunfo por el autor no clásico. El último deje de la lectura no clásica no es la catarsis homérica o sofoclea sino la insufrible desesperación grata a Eurípides, Kierkegaard y Unamuno.

Es, pues, indudable que la base de la formación juvenil ha de estar constituída por el estudio de los escritores clásicos. Entre éstos, sin embargo, no se han de contar solamente los grecolatinos, sino también los nacionales, incluyendo, además, aquellos autores románticos y modernos, que una consideración sin prejuicios no puede menos de estimar como formativos. Hay que tener en cuenta que hay escritores no clásicos entre los latinos y griegos (Eurípides y Catulo por ejemplo) y hay escritores clásicos entre los modernos (Goethe, Schiller, Paul Bourget, Gide, Bergson, Croce, Valera, Pereda, Menéndez Pelayo, Paul Valéry, T. H. Hulme).

Algunos no son reconocidos como tales en su tiempo, pero se imponen a la crítica posterior. No sería de extrañar que, con el tiempo, la opinión común tuviese como clásicos al primer Juan Ramón Jiménez y a algunos de nuestros actuales neobecquerianos, como Valverde, Ridruejo y Panero.

No hay que adelantarse a encasillar y proscribir. Debería servirnos de lección el considerar con cuánta frecuencia ha sucedido en los últimos decenios el que un escritor o pintor o filósofo o músico, a quien su generación ridiculizó y maldijo haya sido después altamente apreciado y comúnmente entendido.

Hace dos años, un profesor de Universidad hizo una experiencia reveladora con un discípulo suyo. El tenía cuarenta y dos años y el discípulo veinte. Ambos poseían sendos ejemplares de la obra poética de un poeta montañés contemporáneo. Convinieron en que el cuarentón subra-

yase en su ejemplar los versos que no entendía o sentía y el jovencito en el suyo, los que más le llegaban al alma. El resultado me hubiera parecido increíble, si yo no hubiese sido testigo. Lo ininteligible para aquel hombre ya maduro, y con presagios de otoño, era lo que más conmovía y extasiaba al joven lector, cuyo pulso psicológico aún latía primaveralmente.

Los clasicistas cerrados y dogmáticos que circunscriben la manera de ser clásica a una época determinada (la antigüedad), a un conjunto de pueblos determinados (Roma y Grecia) y a un estilo peculiar (no siempre paradigmático), demuestran tener muy poco sentido del condicionamiento histórico, a que está sujeta toda producción humana y muy estrecho concepto de aquel conjunto de notas y modalidades que schelerianamente podríamos denominar "lo eterno en el hombre". En Platón Sófocles y Homero ¡cuánta adherencia temporal y circunstancial! En Kierkegaard, Hölderlin, Gracián, Góngora y Unamuno ¡qué fondo de humanidad universal y eterna!

Sin embargo, hay clasicistas que alaban en los clásicos lo más epidérmico, circunstancial e hijo del tiempo, mientras abominan en los no clásicos (románticos o modernos) lo más profundo y auténticamente valioso.

En conclusión: el concepto de clásico, si no queremos que la formación realizada sobre él resulte perjuidicial, ha de someterse a revisión. Hay que hacerlo más elástico, flexible y abarcador. Hay que basarlo más en el contenido y en el alma del estilo, que en los detalles superficiales, puramente formales, por los que en las peores épocas del clasicismo se ha tenido a un autor por clásico.

Pero no hemos terminado aún. Según la opinión integradora, que hoy predomina en muchas partes, también los autores no clásicos, si bien en un rango secundario, deben contribuir a la formación del hombre.

Nosotros compartimos esta opinión por dos razones:

1.ª Los autores no clásicos son utilísimos e indispensables para enriquecer aspectos e iluminar ángulos que los clásicos suelen dejar desatendidos. Todos los no clásicos, pero sobre todo no clásicos modernos, son admirables en la descripción de ciertas zonas antropológicas. Reflejan maravillosamente los fondos de perturbación y disgregación del hombre (de lo "demasiado humano"), sacan a flor de conciencia el subterráneo lóbrego y oscuro de lo inconciente y reproducen con insuperable maestría esa otra mitad irracional del hombre, que también actúa, y a veces, en los enfermos, acogota y agarrota a la otra mitad donde la luz reside.

En el mismo aspecto formal —a vueltas de arbitrariedades y recursos ininteligibles, de expresiones pedregosas, desatinadas y desazonadoras— ¡qué aciertos y adivinaciones, qué sugerencias obtenidas por mera combinación de imágenes, por una barroca y martilleante acumulación de epítetos y de sinónimos! ¡Qué relámpagos intuitivos e inobjetivables!

2.ª En tiempo de crisis, como el nuestro, en que los no clásicos, se supervaloran y estudian casi con morbosa atención, el motivo para no excluirles del cuadro formativo cobra nuevo relieve. Quien no conociese a Hölderlin, Kierkegaard, Hopkins, Joyce, Rilke, Rimbaud, Paul Eluard, Kafka, Juan Ramón Jiménez, Unamuno, T. S. Eliot, Goltfried Behn, —digo quien no conociese por lo menos algo— desconocería las fuentes de la inspiración poética y filosófica de hoy, los temas que hacen vibrar el corazón humano, y, sobre todo, la manera tan original y múltiple de "poetizar", de poetizar aun en prosa, manera extrañísima aun a los lectores de hace no más de una generación, pero exigida imperiosamente por la configuración desfigurada del alma contemporánea" [8].

No se puede negar que las nuevas literaturas de los últimos no clásicos —muy discutibles bajo muchos aspectos— reflejan perfectamente las preocupaciones del nuevo Prometeo desencadenado, que es el hombre de la técnica, con ansias ilimitadas de vivir, pero con posibilidades abrumadoras de morir, desgarrado entre las esperanzas del motor atómico de la paz y los espantos de la bomba atómica de la guerra. Escritores de Arcadias, Bucólicas, Geógicas e Idilios hoy no sirven más que para los imprescindibles momentos de desconexión con el mundo y evasión psicológica del ambiente.

Con todo, la integración de los no clásicos en el marco de la formación, que abiertamente propugnamos, no exime de que estos autores se hayan de leer bajo una sabia dirección técnica y ascética, cuando ya la mente esté clásicamente encauzada y los criterios estéticos y humanos suficientemente fijados. De esta manera, los inexpertos y los petulantes no asimilarán como valores las cosas de mal gusto o, bajo otros aspectos, reprobables, y no pasarán, sin advertirlas, por las que son auténticas cualidades humanas o literarias.

3.—*¿Cristianos o no cristianos?*

El cristiano tiene que serlo de una manera total, sincerísima y absoluta. Tiene que estar orientado hacia arriba, vivir nostálgicamente de cara

[8] Vaénse los capítulos que JOHN BAYLEY dedica a los tres poetas no clásicos o "románticos supervivientes, W. B. Yeats, W. H. Auden, Dylan Thomas, en *The romantic survival*", pp. 77-229.

a la "parusía" del Señor y llevar en sus labios la jaculatoria preferida por sus antepasados en la fe, aquellos de la primera generación de la Iglesia, que no cesaban de exclamar: "Veni, Domine Iesu". Por eso, aunque se divierta y goce, no debe aficionarse al mundo ni establecerse en la morada terrena, como quien ha de vivir aquí definitivamente.

Este conflicto general entre la vida cristiana y la vida del mundo se concreta de una manera particular en el campo de la cultura. Chocan también aquí la actitud espiritual del cristiano y la actitud mundana, esa actitud mundana que se refleja en la literatura poética y filosófica de los paganos y de los incrédulos.

Por eso la "sabiduría" de este mundo, concretada por San Pablo en la "sabiduría de los griegos" [9], fué mirada al principio con desconfianza y se la hizo objeto de las condenaciones más duras. No parecía que hubiera de ser ella el cauce por donde se había de propagar el mensaje evangélico, ni menos el molde escogido por la Iglesia para la educación de los cristianos. No debía haberlo sido, según algunos. El humanismo, es decir, la concepción del hombre de los cristianos es completamente distinto del humanismo y de la concepción del hombre de todas las culturas paganas. Exigía, por lo tanto, unas humanidades, es decir, un sistema pedagógico también distinto del clásico griego y latino. Lo obvio, según Meylan, era haber sustituído totalmente los escritores grecolatinos por los de la Biblia. Reemplazar a Homero por el Pentateuco ("cette gigantesque et mysterieuse épitaphe de l'humanité primitive" como dice Vinet): a Herodoto y Salustio por los libros históricos del Antiguo Testamento; a Píndaro por los *Salmos* o el libro de Job; a los oradores por los tratados de Minucio Félix y de Tertuliano; a los epistológrafos por las cartas de Cipriano; a los trágicos con las historias de David, Absalón, Acab, Ester; a Menandro con la historia de Tobías; los diálogos de Platón con fragmentos de los Evangelios y de las epístolas paulinas [10].

Sin embargo, la Iglesia no se preocupó más que una vez —obligada a ello en tiempo de Juliano el Apóstata—, de crear unas humanidades a base de autores sagrados y cristianos. Desde siempre, los autores, escogidos por ella, para educar a sus fieles fueron los griegos y los latinos. Es verdad que en los primeros siglos se condujo con mucha circunspección y cautela, pero desde el siglo VI hasta nuestros días —en las escuelas episcopales y monásticas, en las Universidades medievales, en los Colegios jesuíticos y en todos los centros eclesiásticos de educación—

[9] I Cor., 3, 18-19.
[10] Louis Meylan: *Les humanités et la personne*, Neuchatel, 1944, pp. 15-16.

los clásicos paganos han formado parte del sistema pedagógico propio de la Iglesia.

En este punto, como en todo, la Iglesia ha seguido una vía media. Contra la tendencia ultramontana de Tertuliano, de ciertas direcciones monásticas desacertadas, del catarismo medieval, del jansenismo y del "catacumbismo" contemporáneo, que predican una separación completa del mundo y de la cultura secular, la Iglesia ha sabido examinarlo todo, según el consejo de San Pablo, y quedarse con lo que es bueno y apto para el servicio de Dios [11]. Descontados los errores y obscenidades de los escritores antiguos, lo mismo que de los modernos, hay, en estos, otros valores excelentes. En cuanto tales, son de Dios, y, de suyo, utilizables para su gloria y la difusión del Evangelio. No hay, pues, inconveniente en incorporarlos al cuadro de autores formativos y en que los cristianos, con las debidas precauciones, los lean.

En cambio, contra la tendencia opuesta de los "intelectuales" —llámense estos gnósticos, averroistas latinos, humanistas, librepensadores, semirracionalistas al estilo de Hermes y Antonio Günther, modernistas como Tyrrell, Buonaiutti y Loisy, "teólogos nuevos", que demandan transigencias y concesiones del dogma para no desentonar en el mundo de los sabios—, la Iglesia ha perseverado siempre firme en la defensa de sus actitudes dogmáticas y antirracionalistas. Su doctrina no es irracional, ni contrarracional, pero tampoco cabe, por entero, en los moldes estrechos de la razón humana. Se puede utilizar a los autores paganos, para verter en ellos las enseñanzas evangélicas, pero no recortar éstas y amoldarlas a la ideología de los sabios no cristianos.

Inspirados por el espíritu de la Iglesia, por este camino intermedio han ido San Pablo y San Juan Evangelista, que se sirvieron de conceptos y formulaciones originalmente paganas para expresar ideas y vivencias específicamente cristianas; la Escuela de Alejandría de Clemente y Orígenes, que rigieron su conducta intelectual por este mismo criterio; los PP. Capadocios y especialmente San Basilio, que movieron todavía la cuestión de los escritores paganos y dieron a la vida media una justificación más explícita; los grandes movimientos doctrinales de la Iglesia, tales como el agustinismo, el tomismo y el tridentinismo; las últimas disposiciones del magisterio eclesiástico relativas a programas y reformas de estudios. Un ejemplo, particularmente aleccionador, es el que nos ofrece la actitud católica respecto de la filosofía moderna, desde el cartesianismo en adelante.

---

[11] Philip. 4, 8.

Al principio, debido a la falta de sensibilidad e interés histórico, que caracteriza a los siglos anteriores a la segunda parte del siglo XVIII, la historia de la filosofía moderna estuvo entre los católicos desatendida y tenida más bien como un recuento de patrañas y errores.

Ya en el siglo XVIII, antes de la extinción de la Orden en 1773, advirtieron los jesuítas franceses el enorme influjo de las nuevas corrientes racionalistas y empiristas, y fundaron, para refutarlas, la revista periódica titulada "Mémoires de Trévoux" [12]. Desde ahora, y a lo largo de todo el siglo XIX, sobre todo desde que al cartesianismo continental y al empirismo inglés hubo que añadirle el profundo influjo de Kant y de toda la filosofía idealista alemana (además del extenso sarpullido de erupciones materialistas que caracterizan la segunda parte del siglo pasado), los intelectuales católicos adoptaron ya, frente al pensamiento moderno de los acatólicos, una actitud apologética. En nuestro siglo, especialmente desde la primera guerra mundial, el proceder de los católicos, sin dejar de ser, sabiamente apologético, dió un paso más: cultivó ya la crítica depuradora y la interpretación objetiva. En Milán, Lovaina, Innsbruck, Pullach, Friburgo, Roma y Comillas así se ha enfocado el estudio de la filosofía moderna. Es posible que a Kant, a Hegel, a Marx, a Heidegger, a los neopositivistas, y en España a Unamuno y Ortega, sean profesores católicos y aun eclesiásticos, los que mejor los conocen hoy.

Por otra parte, las disposiciones eclesiásticas de la Sagrada Congregación de Estudios a propósito de la historia de la filosofía en los Seminarios, y sobre todo en las Universidades, la han ido concediendo cada día mayor importancia. La Iglesia siente el llamamiento divino de cristianizar y asimilarse las conquistas reales de la filosofía moderna, de la misma manera que cristianizó, purificándola y haciéndola cauce del mensaje de Cristo, la filosofía antigua.

Se da hoy, en el campo de los estudios eclesiásticos, un fenómeno curioso. Los teólogos más famosos (no digo los más competentes en cuanto teólogos), es decir, aquellos a quienes se invita a representar los puntos de vista de la Iglesia en reuniones de carácter internacional, donde se discuten los problemas contemporáneos, son los que han tenido, además de la teológica, una buena formación filosófica moderna y los que reparten por igual su actividad entre la teología y la filosofía. Tales son en Alemania, Karl Adam, Erich Przywara, Michael Schmaus, Richard Gutzwiller, Romano Guardini, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar;

---

[12] Cf. ALFRED R. DESAUTELS: *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle*, Roma, 1956.

en Francia, Ives Congar, Gaston Fessard y Jean Deniélou; en Inglaterra, Martin d'Arcy y Frederick Copleston.

Algo parecido ocurre a los teólogos protestantes, Karl Barth, Emil Brunner, y en general los seguidores de la teología dialéctica, son kierkegaardianos; Bultmann, Gogarten y los defensores de la desmitologización del Evangelio son heideggerianos; el mismo Oscar Cullmann no es ajeno en su manera de escribir y de pensar a las corrientes existencialistas.

Ello no quiere decir que la filosofía moderna sea teología. Ni mucho menos. El teólogo que lo entendiese así se convertiría pronto en un mero filósofo de la religión.

Además, si mañana se reuniese un Concilio Ecuménico, no serían precisamente los teólogos familiarizados con la filosofía moderna los que mejores servicios prestasen en él, sino esos otros que no figuran en las reuniones internacionales donde se contrasta el pensamiento moderno con la teología, pero hacen una labor más propiamente teológica de estudio de la Escritura y de los Padres, de historia de la Teología y de la Tradición, de depuración filosófica de ciertos conceptos importantísimos en el dogma, como por ejemplo el de sobrenatural[13].

Esto no obstante, por la práctica que la Iglesia ha seguido respecto

---

[13] Las últimas exposiciones y comentarios procedentes de intelectuales católicos a algunos de los filósofos citados son las siguientes: Para Kant, JOH B. LOTZ, *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, 1955; para Hegel, JOSEPH MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn, 1951; EMERICH CORETT, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, 1952; FRANZ GRÉGOIRE, *Aux souces de la Pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1953; GASTON FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, París, 1956. Para Marx, JEAN-YVES CALVEZ, *La Pensée de Karl Marx*, París, 1956. Para el materialismo dialéctico, GUSTAV A. WETTER, *Der Dialektische Materialismus*, Wien, 1952; el mismo, *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*, Hamburg, 1958. Para Heidegger, A. DE WAELHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, trad. española de R. Ceñal, Madrid, 1945; JOSEPH MÖLLER, *Existenzial philosophie und Katholische Theologie*, Baden-Baden, 1952; MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie in Geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949; ANALECTA GREGORIANA, *Studi Filosofici intorno all' "Esistenza", al Mondo, al Trascendente*, relaciones leídas en la sección de Filosofía del Congreso Internacional con ocasión del IV centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1953. Para Jaspers, JOSEPH DE TONQUÉDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers*, París, 1944. Para el neopositivismo, FREDERICK COPLESTON, *Contemporary Philosophy*, London, 1956. Casi lo mismo se pudiera decir de la diligencia con que los teólogos católicos han estudiado el pensamiento de sus colegas protestantes. Así sobre Karl Barth se han escrito en poco tiempo tres obras notables: la del dominico JÉROME HAMER, *L'occasionalisme tholéogique de Karl Barth*, París, 1949; la de HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1951; HENRI BOULLARD, *Karl Barth*, 3 t., París, 1958. Sobre RUDOLF BULTMANN han escrito, por lo menos, L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, París, 1954, y RENÉ MARLÉ, *Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament*, París, 1956.

de los autores antiguos y de los autores modernos, se deja ver en seguida que el cristiano no debe restringuirse en su formación y en sus lecturas a los escritores cristianos, sino que, con las oportunas precauciones y garantías, debe enriquecer su espíritu, apropiándose también los valores literarios y filosóficos de los que no tienen su misma fe [14].

4.—*¿Occidentales u orientales?*

A diferencia de todos los demás seres mundanos, el hombre es lo que se *propone* ser. O, dicho de otra manera, y a condición de que se entienda en sus justos límites, el hombre es lo que *quiere* ser.

En este sentido, no hay dificultad en dar la razón a ciertos existencialistas y en concederles que esta maravillosa facultad de determinarse y escoger su destino es efectivamente lo que especifica al hombre y le distingue de los demás animales.

Si el hombre es, pues, un animal que es lo que quiere ser, su actitud religiosa, su actitud moral, y su misma configuración psicológico-social en sus estratos más profundos, dependen de la voluntad.

Antes de la voluntad, sin embargo, actúan en las determinaciones del hombre otras dos facultades, a las cuales se debe que la humana elección no sea vacilante y ciega. Son éstas la razón y el sentimiento.

El sentimiento es el primer emisario de la actividad electiva del hombre. Cuando la voluntad no ha optado por uno u otro extremo, ya el sentimiento ha declarado invenciblemente sus preferencias. En forma de nostalgia ultraterrena o de aversión a determinadas acciones pecaminosas, indica al hombre, antes de toda deliberación, lo que se debe evitar.

Pero las orientaciones sentimentales no bastan. Para no equivocarse es preciso que la razón intervenga. Esta confirmará con toda claridad y certeza las inclinaciones del sentimiento, pero hasta que no haya tenido lugar semejante confirmación, la voluntad no puede elegir prudentemente. La elección sabia sólo se hace, cuando ya el sentimiento ha conmovido el alma y la razón la ha iluminado.

Quiero recalcar ahora la necesidad de que la razón y el sentimiento colaboren indisolublemente para que una facultad tan opaca y débil, como es la voluntad del hombre, actúe con tino y con fuerza.

[14] Véase, por ejemplo, el profundo estudio del padre JUAN ALFARO, profesor de la Universidad Gregoriana, *Natural y Sobrenatural, Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano*, Madrid, 1952, y el del padre JOSÉ ALONSO, profesor de la Universidad de Comillas, *Antropología subyacente en los conceptos Neotestamentarios relacionados con la escatología individual*, Madrid, 1956.

Algunos creen que solamente las posturas adoptadas en virtud de menos raciocinios son sabias. Otros, por el contrario, opinan que el único camino que nos pone en contacto con la realidad es el del sentimiento. El resultado es en ambos casos desastroso. Los racionalistas matan la vida encerrándola en esquemas apriorísticos, que no pueden contener toda su riqueza ni prever su rumbo: los sentimentales desfiguran la verdad, borrando sus límites fijos y confundiendo caóticamente sus contornos. ¡Exclusivismos fatales!

El hombre ha de actuar conforme a su naturaleza. Esta no es puramente sentimental o puramente espiritual, sino ambas cosas a la vez.

Decidirse, pues, únicamente en virtud de los dictámenes de la razón, ahogando sistemáticamente todas las insinuaciones del sentimiento, o en virtud del sentimiento cerrando los ojos a la luz de la razón, es obrar antinaturalmente. Nada extraño, pues, que las conclusiones a que llega una y otra actitud, tanto en el aspecto religioso como en el moral y en el filosófico, sean equivocadas e inhumanas.

El hombre tiene que llegar a la Verdad con la colaboración de todas las facultades, que, en la intención del autor de la naturaleza, están relacionadas con ella. A la verdad apunta inconfundiblemente la razón, pero también el sentimiento la insinúa, si bien de una manera borrosa.

La disociación de la razón y el sentimiento no se da solamente en el individuo, sino también en los grupos sociales y en los grandes conglomerados culturales. Culturalmente el mundo está dividido en dos zonas, desde que, a mediados del primer milenio antes de Cristo, apareció en varias partes del planeta la actitud filosófica. Desde entonces existen Oriente y Occidente.

Pues bien: puede decirse que la división cultural del globo en estos dos hemisferios es una consecuencia de la escisión psicológica de la razón y el sentimiento. Hasta entonces el hombre primitivo y el de las primeras civilizaciones de Egipto y Mesopotamia se había mantenido en un temple psicológico y ético en el que la razón y el sentimiento se equilibraban. Al comenzar el primer milenio antes de Cristo, esta indiferenciación se deslindó. Occidente se puso bajo el signo de la "razón" y Oriente bajo el del "sentimiento".

Las consecuencias no puede decirse, sin más, que fueran malas. Al contrario, mientras la diferenciación no se convirtió en escisión, sino meramente en predominio de una facultad sobre otra, el hecho fué beneficioso para la cultura.

Tanto Occidente como Oriente tuvieron una primera época buena y una última época mala. La época buena coincidió, poco más o menos, con la historia occidental y oriental de todo ese primer milenio antes de Cristo. La actitud "racional" en que se pusieron Sócrates, Platón, Aristóteles y la Estoa y la "sentimental" en que se pusieron Zoroastro, Buda y Confucio no fueron, según Romano Guardini, tan excesivas —a pesar de sus muchos desaciertos—, que no se les pueda considerar en muchas cosas (si bien en un rango inferior a los profetas del Antiguo Testamento) como precursores del Mesías. En cambio, la actitud "racionalista" de toda la filosofía occidental moderna (es la que han adoptado no sólo los idealistas, sino también los empiristas y los materialistas), y la actitud "sentimentalista" en que han venido a parar las evoluciones poscristianas del neoconfucionismo, del neohinduismo y del neobudismo, no pueden menos de ser juzgadas o como una apostasía de la fe cristiana o como una desviación de su primitiva orientación a Cristo.

Ciertamente, la cultura occidental ha inventado una técnica que ha permitido al

hombre adueñarse de increíbles fuerzas físicas del macrocosmos y del microcosmos. Asimismo la cultura oriental, con su esmerado cultivo de la vida interior ha creado métodos perfectísimos de meditación y reconcentración del alma, sumamente estimables para los espíritus, habitualmente disipados, de nuestro tiempo. En general, sin embargo, ambas culturas, en los problemas fundamentales de la religión, del último destino del hombre y de la actividad moral, han llegado a posiciones humanamente insostenibles.

A fuerza de agudizar su actitud racionalista, despojándola de toda infiltración sentimental, el hombre de Occidente ha perdido la fe en Dios, la fe en la otra vida y el sentido profundo de las exigencias morales. A fuerza de sumergirse en las honduras del sentimiento—aunque éste sea, como ellos explican, un sentimiento metafísico—el hombre oriental llega a un fondo sin Dios en el nirvana búdico, a una compenetración panteísta con el Atman o principio impersonal del Todo en las experiencias místicas del brahmanismo, y a una moral éticamente segura pero metafísicamente agnóstica, como es la moral de Confucio. Por los dos caminos opuestos, pues, de las ideas claras y distintas y de los sentimientos oscuros y confusos, llegan el occidental y el oriental a resultados igualmente lamentables.

Hay en todos los diagnósticos de hoy, tanto sobre los males de Oriente como sobre los de Occidente, una cláusula relativamente tranquilizadora. Se reconoce generalmente que las dolencias culturales, con sus repercusiones morales, religiosas y políticas, son debidas a la escisión "razón-sentimiento".

El occidental aconsejan los terapeutas de la cultura moderna, ha de fiarse más de la corazonada y de la adivinación del sentimiento, el oriental ha de controlar éste un poco más con las intervenciones de la razón discursiva; ambos han de procurar restablecer aquella primitiva armonía y colaboración de facultades, que reinó antes de la diferenciación. Esta ha dado ya su fruto, ha rendido ya culturalmente lo que debía, y ahora no cabe ya sino volver a la unidad. El hombre occidental y el hombre oriental se fusionarán en el hombre planetario[35].

Tan antiguas como la escisión entre Oriente y Occidente, son las tentativas hechas por una y otra parte, para reintegrarse a la unidad.

La principal es la helenístico-romana, iniciada por Alejandro Magno y sus diadocos y secundada por Roma. El sincretismo religioso y cultural, que desde el siglo III antes de Cristo invade todos los imperios helenísticos y el mismo imperio romano, es una consecuencia de la aventura alejandrina. Precediendo a todos con el ejemplo, el mismo gran conquistador se hizo iniciar en Egipto en los misterios de Amón, y en Mesopotamia en los antiguos cultos babilónicos. En la India llegó hasta interesarse por las doctrinas de los ginmosofistas, es decir, de los asce-

[35] Una historia del humanismo cristiano muy aleccionadora es la escrita por FRANCIS HERMANS, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétiene*, Tournai-París, 1948, 4 tomos. Cf. D. MAYOR, *"Humanismo" de Protágoras y "Deshumanismo" de Demóstenes*, en Humanidades (1957) 159-174. Son imprescindibles para estudiar las relaciones entre lo humanístico y lo cristiano los dos libros de CH. MOELLER, *Humanisme et Saintete*, París, 1946, y *Sagesse grecque et Paradoxe chrétien*, París, 1948.

tas o yoguis. Murió demasiado pronto para poder redondear su obra, pero logró que Oriente se occidentalizase un poco y Occidente se orientalizase. La occidentalización de Oriente bien clara está en aquellos reinos grecobaktrianos o hindogriegos de las fronteras de la India y Afghanistán. Doscientos años permanecieron allí los sucesores de Alejandro; pero después de ellos continuaron su obra, hasta la invasión de los árabes, los helenizados escitas. En total, mil años de influjo occidental en aquellos confines orientales.

La contaminación de helenismo y budismo, realizada en el terreno artístico, es simbólica de la que en otros sectores culturales tuvo lugar. Los asiáticos budistas no se habían atrevido nunca a dar a su Maestro una figura sensible. ¿No era una contradicción el presentar a Buda con los rasgos característicos de una personalidad concreta, habiendo él conseguido el nirvana, es decir, el último estadio de la ascética budista, que consiste en la despersonalización? Pero los griegos de estos reinos mixtos, fundados por Alejandro Magno, se convirtieron en gran masa al budismo y no podían venerar a su nuevo Dios, si no le concretaban iconográficamente.

Hacia el año 150 antes de Cristo el rey griego Meandro —Milinda en pali— discutía con un monje budista sobre el problema del yo y se dejó convencer. Se convirtió al budismo. Menandro, lo mismo que sus compatriotas helénicos, exigieron una figuración de aquel que habían escogido por guía y maestro de la vida. Los artistas de su misma religión y de su misma raza respondieron bien pronto a un anhelo que para ellos era tan justo. Se esculpieron las primeras estatuas de Buda Sakyamuny. En ellas aparece inconfundible la figura del gran compadecedor del género humano, pero con el rostro ovalado y un perfil impecablemente apolíneo. Un Buda con rasgos de Apolo. El alma asiática reflejada en un cuerpo europeo.

En millones de grandes y pequeñas estatuas el Buda greco-indio recorrió todas las naciones del Oriente. A su imagen se hicieron todas las estatuas que, para tributar culto al gran silencioso e iluminado, se construyeron en la India, en Indochina, Indonesia, Tibet, China y Japón.

Desde el siglo III antes de Cristo hasta el VIII después de Cristo, el Occidente estuvo, pues, presente en todos los rincones de Asia, con presencia artística, y los asiáticos le prestaron homenaje y culto con devota veneración religiosa.

Sin embargo, no hubo solamente occidentalización de Oriente, como consecuencia de las conquistas de Alejandro Magno, sino también orientalización de Occidente. Es el reverso de la medalla, que no debemos

olvidar, si queremos obtener una imagen completa del sincretismo alejandrino.

Alejandro Magno occidentalizó a Oriente, pero también orientalizó a Occidente. Es un hecho reconocido que la filosofía griega, tan resueltamente intelectualista en los presocráticos, en Sócrates y en los fundadores del Liceo y de la Academia, tomó un rumbo nuevo en la época helenística, que se inició a la muerte y como consecuencia de las conquistas de Alejandro.

Los tres fundadores de las nuevas escuelas características de la época helenística, la Estoa, el Jardín y el Club de los escépticos proponen doctrinas, relacionadas, naturalmente, con la filosofía griega anterior, pero emparentadas también con las concepciones del mundo budistas y brahmánicas.

Pirrón el escéptico había tomado parte en las campañas orientales de Alejandro Magno y había sido testigo, sin poder ocultar su admiración, de las proezas ascéticas de los ginmosofistas. Zenón, el fundador de los Estoicos era un fenicio de Chipre. Solamente Epicuro no tiene nada que ver étnicamente con los orientales, y la filosofía, que expuso, no se parecía tampoco a la védica, budista o confuciana, pero la ruptura con el movimiento doctrinal inaugurado por los grandes socráticos es bien clara, y la causa de haberlo hecho tan impunemente no puede ser otra que el cambio de mentalidad efectuado en Grecia, en virtud del contacto de los expedicionarios de Alejandro con los pueblos orientales conquistados.

En estas nuevas filosofías helenísticas, a pesar del escepticismo y del epicureismo, no todo es inferior a la gran metafísica clásica de los socráticos. El Dios de los estoicos, el que Zenón, Cleantes y Crisipo predicaron y cantaron en himnos rebosantes de sentimiento religioso, el Dios padre de los hombres y providente del mundo ¿no es casi el Dios del Antiguo Testamento y más cercano al Padre Celestial que nos predicó Cristo, que el Dios de Platón y de Aristóteles?

La ola de asiatismo continuó avanzando aun después de la época helenística alejandrina. De los estoicos el influjo pasó a los neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Proclo) cuya metafísica del Uno es incomprensible desde unas premisas puramente platónicas, pero bien explicable desde las filosofías indias. Pasó también a los gnósticos, a cuyo esfuerzo se debió pricipalmente el sincretismo religioso propio de la época imperial romana, aquella amalgama de cultos y religiones, que hacía posible la coexistencia de Cristo, Isis, Mitra, Sèrapis y Cibeles. La más afortunada, por el éxito de conversiones en tierra cristiana, fué la corriente gnóstica de Manes. En ella revivían y se disfrazaban con indu-

mentaria occidental y cristiana gérmenes de filosofía india, de predicaciones de Zoroastro, de mitologías babilónicas y reminiscencias del Antiguo Testamento. La teoría de los dos principios prendió bien en la mentalidad occidental, a uno de cuyos mayores genios conquistó (Agustín) y en cuya historia no ha cesado de retoñar y multiplicarse (bogomilas balcánicos, cátaros albigenses, neognósticos centroeuropeos).

Hay en la historia de Occidente nudos de difícil explicación y surgen a veces inesperadas sorpresas. Pues bien: estos pasos inexplicables e inesperados, según las premisas de la dialéctica visible de la historia, se aclaran en seguida, cuando se da con la vena subterránea, casi siempre existente, de las infiltraciones orientales. El manantial está la mayor parte de las veces en la época movediza y burbujeante del helenismo alejandrino [16].

Aunque la tentativa de síntesis Oriente-Occidente pretendida por Alejandro Magno sea la principal, o por lo menos una de las principales, de las que han surgido desde la diferenciación cultural del primer milenio antes de Cristo hasta nuestros días, también las otras, anteriores y posteriores a ella son dignas de atención. Por lo menos, ya que no tengamos espacio para más, será instructivo reseñarlas brevemente:

1.ª La primera tentativa de fusionar las dos culturas oriental y occidental arrancó de Oriente. Los persas, unificadores en el siglo V de toda el Asia Central y mediterránea, se propusieron englobar en su imperio a los únicos representantes de la cultura occidental en aquella época: los griegos. Afortunadamente para Grecia, y también para el Occidente venidero, y aun para la humanidad, las guerras pérsicas fracasaron.

Su triunfo hubiera significado la pérdida del nuevo ideal de libertad e independencia que la filosofía presocrática iba afianzando en los espíritus helénicos; hubiera significado, además, la imposibilidad de Pericles, Fidias, Sócrates, Platón, Aristóteles, Sófocles y de aquellos dos siglos inmortales V y IV, en que se produjeron las obras humanas de valor más profundo y universal.

2.ª Dos siglos más tarde, desde un punto estratégico geográfica y culturalmente algo neutral, desde Tracia, surgió la idea fusionadora de Alejandro, que, si de hecho, no logró en Oriente más que resultados muy periféricos de occidentalización, y lo mismo de orientalización en Occidente, sus planes, sin embargo, pretendían un mutuo influjo mucho más profundo. La tentativa alejandrina ha sido, por su brillantez y su amplitud panorámica, el modelo ejemplar de todas las aventuras posteriores de fusión entre Europa y Asia.

3.ª En los siglos II y I antes de Cristo, el cetro de Occidente pasó de los grandes imperios helenísticos a Roma. Roma corrió también peligro de ser aniquilada por un pueblo de procedencia oriental, a quien, no precisamente su ambición política, sino

[16] Cf. LEOPOLD LEVAUX, *L'Orient et nous*, Louvain-Paris, 1932, y especialmente, JOSÉ M.ª ALEJANDRO, *En la hora crepuscular de Europa*, Madrid, 1958; HENRI DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, París, 1942.

sus exigencias comerciales, habían obligado a ser cosmopolita. La gloria de los antiguos fenicios orientales había reflorecido en las costas hispánicas, africanas y sicilianas de los cartagineses. Si las guerras hubieran favorecido a éstos, Occidente se hubiera convertido en un pueblo de comerciantes, pero la civilización integral que crearon los griegos y difundieron los romanos se hubiera retrasado.

4.ª Roma triunfó y se enseñoreó del Occidente y de parte de Oriente. Aunque su penetración en Asia no llegó, ni mucho menos, tan lejos como la de Alejandro Magno, a Roma, sin embargo, se debe la vinculación geográfica y jurídica, desde entonces ya indisoluble, de Europa y el Oriente próximo. La estructura jurídica, administrativa y de comunicaciones, que Roma dió a su imperio, abarca por igual a Occidente y a esa parte de Oriente. Desde entonces hay en Occidente una presencia complementaria y compensadora de orientalismo (algo que frena el espíritu positivista del europeo y le hace interesarse por el misterio), y en Oriente una presencia igualmente equilibradora de Occidentalismo (más sentido de la realidad y de la eficacia en este mundo).

Esta síntesis europeo-africano-asiática iba a ser un clima aptísimo para el arraigo de una religión ecuménica, como la del cristianismo.

5.ª Después de seis siglos de unidad oriental-occidental bajo el signo cristiano, irrumpe en Arabia un nuevo ímpetu de conquista que deshace, casi por completo, la síntesis política, creada por Roma y conservada por los nacientes reinos cristianos. Los ejércitos musulmanes se extendieron en seis siglos desde la India hasta España.

Para la cultura occidental y cristiana sus efectos fueron catastróficos. Sin embargo, además de haber dado origen a una cultura propia con estilo y valores característicos, fué gracias a los árabes cómo la filosofía griega no se perdió por completo, cuando en Europa ya no se la conocía y Bizancio la había olvidado. De traducciones sirias los autores griegos pasaron a traducciones arábigas, y de éstas a traducciones latinas, que realizaban eruditos de Sicilia y de Toledo. Un iranio del Turquestán, Avicena y un español de Córdoba, Averroes, son en esta época los mayores conocedores de la filosofía griega, de las matemáticas y de la medicina. A ellos y a sus compatriotas debemos el poder leer, todavía hoy, a Platón y Aristóteles, Euclides y Tolomeo.

6.ª No por haber sido los resultados efímeros, dejaremos de aludir a las invasiones de los normandos, en cuyo ímpetu expansivo iba implícito un propósito unificador de diferencias culturales. Alguna huella dejaron de su tendencia cosmopolita en las costas de Norteamérica, Inglaterra, Bretaña de Francia, Sicilia y Sur de Italia, Constantinopla. Los normandos siguieron aportando al mundo de la cultura lo único que desde las invasiones de hacía cinco siglos podrían aportar los septentrionales: el vigor y la ilusión juvenil de aprender y reemprender la obra, que espíritus ya más viejos y cansados empezaban a mirar con escepticismo y desgana.

7.ª También quiere hacer de puente entre Oriente y Occidente una raza históricamente humillada, a quien los semitas unas veces y los indoeuropeos otras han impedido establecerse en las regiones propicias a la agricultura y a la vida sedentaria. Por eso los hunos, los tártaros y mongoles continúan todavía, en pleno siglo XII, llevando la vida nómada de los primitivos. Pero hace siglos que están presionando con fuerza en todos los bordes del mundo civilizado. Sus agitaciones y empujes han determinado ya grandes desequilibrios en Europa y en China. Al fin, en el siglo XIII, bajo el caudillaje de Gengis-Khan, los mongoles forman un monstruoso imperio que conquista el lejano Oriente y hace esfuerzos por adueñarse del lejano Occidente, cuya cultura y religión mira con respeto. Karakorum, al capital de Gengis y de los otros Khanes, es

en el siglo XIII y en el siglo XIV la sede del más abigarrado sincretismo cultural y religioso de la edad media. Allí coexistían pacíficamente monjes budistas, seguidores de Mahoma, cristianos nestorianos y misioneros católicos. La "pax mongólica", que inauguraron, a pesar de sus atrocidades inhumanas en la guerra, los emperadores de Karakorum, hizo posible la predicación del evangelio a varios enviados de los Papas, como Rubruck, Oderico de Pordenone y Juan de Montecorvino, y la gestión de sus negocios a algunos comerciantes venecianos, entre los que descuella Marco Polo.

8.ª Los descubrimientos geográficos del siglo XVI ocasionan contactos hasta ahora desconocidos entre Oriente y Occidente. En primer lugar, se ensancha por ambas partes el horizonte. Por el Oriente hay un reino aún más lejano que China: el Japón, y por el Occidente un continente entero más allá de Inglaterra: América. Por ambos confines se dispersa un ejército de conquistadores, comerciantes y misioneros. Con varias alternativas, la invasión ha continuado hasta el siglo XIX y XX. Los europeos se repartieron, en forma de colonias y zonas de influencia política o comercial, todos los otros continentes de la tierra. Por eso, este último contacto no ha sido de fusión, sino de imposición y protección de Occidente sobre Oriente. Los occidentales han llevado a los orientales su cultura, su religión y, sobre todo, su técnica.

La religión predicada por los europeos a los no europeos ha sido ciertamente la cristiana. ¡Preciosa coyuntura ofrecida a Europa, que al principio de la Edad Media estaba ya casi toda convertida a Cristo, de conquistar también para la Iglesia a los otros pueblos!

No ha sido así, sin embargo. El cristianismo dado a conocer a los pueblos descubiertos y sometidos era ya un cristianismo dividido por la secta protestante. Se perdió, pues, esta ocasión, incomparable, de hacer la fusión cultural y religiosa de Oriente y Occidente, bajo el signo de un cristianismo verdadero. No puede decirse con todo que este largo y profundo contacto de los europeos con los afroasiáticos haya sido del todo estéril. En él se fundan todas las realizaciones parciales de convivencia ecuménica y planetaria que hoy se han conseguido y que constituyen la plataforma del humanismo universal y católico, que no podemos menos de desear y urgir[27].

Ninguna de las esbozadas tentativas, sin embargo, consiguió la anhelada fusión cultural, política y religiosa de Occidente y Oriente. Hablando en términos generales, los movimientos que partían de Oriente, lograban extender su dominio a todo o gran parte del hemisferio oriental, y lo mismo acontecía a los movimientos nacidos en Occidente con su correspondiente mitad planetaria. Las conquistas obtenidas por los orientales en Europa o por los occidentales en Asia fueron geográficamente parciales, temporalmente no muy largas y culturalmente poco profundas.

---

[27] El mejor especialista de las relaciones culturales entre Oriente y Occidente es René Grousset. El intercambio alejandrino-asiático, está maravillosamente descrito en su obra, *L'homme et son histoire*, París, 1953, que yo he tenido que consultar en la traducción alemana de W. VOND. MÜLDE y WOLFGANG RÜTTENAUER con el título *Orient und Okzident im geistigen Austausch*, Stutgart, 1955. La situación general actual del Oriente puede verse en A. D. C. PETERSON, *The far East*, London, 1957.

Para la fusión cultural de ambos hemisferios existían aún dificultades casi insuperables. Dificultades de distancia y comunicación en primer lugar, perjuicios religiosos y sociales, imposibles de destruir, y manera hostil, siempre por medio de las armas, de establecer el contacto. ¿Nos admiraremos ahora de que en una historia de casi tres milenios, del año 1000 antes de Cristo hasta el año 1900 después de Cristo, los resultados de la unión hayan sido tan mezquinos?

Lo grande, con todo, es que a lo largo de todos esos siglos, y aun mucho tiempo antes, Oriente y Occidente no hayan cesado de expiarse y mirarse con interés el uno por el otro. Implícitamente en toda esta serie de relaciones comerciales, diplomáticas y guerreras, que se extiende desde el siglo V antes de Cristo hasta el siglo XX después de Cristo, actúa la fuerza del genuino humanismo planetario, que pugna por imponerse.

Todos opinan que, para la implantación de este humanismo total, concurren hoy circunstancias más favorables que nunca.

Las comunicaciones se han facilitado increíblemente: ya no hay distancias. Los prejuicios de origen tradicional y religioso de los orientales se han ido volatilizando poco a poco, y ya casi no existen. El complejo de superioridad de los occidentales, golpeado por los repetidos fracasos de su cultura en los otros sectores distintos de la técnica, se han desvanecido casi por completo, y ahora el peligro está en que los mismos occidentales se convierten en papanatas de un orientalismo ya trasnochado. Las ideas y la realidad política ha dado, casi demasiado repentinamente, un gran viraje: está desapareciendo el colonialismo. Por otra parte, aunque muchas veces no trascienda el alcance meramente formulístico y burocrático, existe ya también una sociedad de las Naciones Unidas, en la que se congregan en pie de igualdad todas las naciones del planeta. Todo ello hace que no sea desatinado el diagnóstico de Jaspers. La historia de la humanidad única ha comenzado. El planeta camina a un imperio mundial o a una ordenación mundial [18].

Estando, pues, así la situación actual del mundo, es evidente que las nuevas circunstancias tienen que repercutir también en los sistemas pedagógicos y formativos del hombre. Si geográfica, social y políticamente se han aproximado los habitantes de los dos hemisferios, nadie duda de que hay que hacer también lo posible por que se aproximen culturalmente, al menos en los estadios más superficiales de la cultura, ya que

[18] Cf. *Origen y meta de la Historia*, p. 207.

en los más profundos no parece que esté aún el terreno preparado para la aproximación.

La aproximación cultural, sin embargo, no se consigue, sino a base de las correspondientes modificaciones en el plan de las humanidades. Hasta ahora podían los orientales y los occidentales planear sus respectivos programas pedagógicos, atendiendo únicamente a su propia herencia cultural y literaria. Hoy, supuesta la frecuencia de relaciones humanas de toda especie entre ambos mundos, es ya esto imposible. Un programa exclusivamente occidental, en el que únicamente se exijan lenguas, autores e historia de Occidente, no prepara al hombre de mañana para comprender lo que mañana pase en el aspecto cultural y político. Lo que en estos dos sectores acontezca mañana será de volumen planteario, y el hombre occidentalmente educado no está capacitado más que para comprender la mitad del globo. Oriente se escapa a su comprensión.

Más desacertadas son las tendencias de algunos pueblos orientales, exacerbadas por el recién despierto nacionalismo y el odio a los opresores extranjeros. Según estas tendencias, las humanidades orientales deben planearse o bien a base de los autores propios de cada grupo cultural (los indios para la India, los chinos para la China, los japoneses para el Japón) o bien a base de los autores propios de cada grupo religioso (hinduistas, budistas, musulmanes, judíos, confucionistas, tadistas) o bien—lo cual es aún más secesionista y recesivo—a base de los autores propios de las antiguas culturas extinguidas del IV y III milenio antes de Cristo, las que se han desenterrado y se están desenterrando en Egipto, Mesopotamia, Mohenjo-Daro, Boghas-Köei. Según el último plan, el egipcio recibiría su formación de los escritores faraónicos, el irakí de la epopeya de Gilgamesh, el persa del Avesta, el indio del Sur de la literatura dravídica, y el turco de los autores hittitas.

Todos estos son fenómenos que desentonan en una hora donde lo único que prospera es lo que alcanza dimensiones mundiales. Si queremos planear algo que no sea desarrollado por la marcha omnitransformadora de la historia de hoy, tenemos que planearlo en grande, en formato planetario [18]1.

Pensando ahora en nosotros, los Occidentales, el plan humanístico que demandan las exigencias ecuménicas de la cultura actual, parece que podía ser el siguiente:

1.° En cuanto a lenguas básicas, introducir—además de la latina, la griega y la

---

[18]1 Sin embargo, el nuevo Estado de Nigeria, dando a orientales y occidentales un alto ejemplo de independencia y amplitud de miras, ha creado recientemente una Universidad, "The University Colleg Ibadan", en la cual se reserva un puesto importante a las humanidades griegas y latinas. Cf. J. MALYE, *De l'Humanisme*, en "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", IV (1958), 37.

nacional—una de las principales del Oriente. En la cultura de un pueblo no se entra, sin comprender su mentalidad, pero la mentalidad no se comprende, si no se inicia uno en los secretos de la lengua, en que esa mentalidad se expresa.

2.° En cuanto al fondo histórico requerido para el comentario y la penetración total de los autores, estudiar la historia de la humanidad y no sólo la historia de Europa. En este punto hay que dar ya el segundo paso requerido por la legítima sensibilidad histórica de los modernos. Ya se sabe cómo los sistemas humanísticos del siglo XVII y XVIII eran casi ahistóricos. El historismo y la historiografía del siguo XIX les forzaron a encuadrar en sus programas la historia, considerada aún, siguiendo en esto a Aristóteles, como menos profunda que la poesía. Pero la historia que se admitió entonces era aún una historia de Occidente, y no de todo el Occidente, sino sólo del clásico y del cristiano. En las mismas visiones históricas que pretendían ser panorámicas, como la de Hegel, la historia de la India, y la China son todavía historias periféricas. Hoy la historia ha ensanchado enormemente sus dominios. Los filósofos, los arqueólogos y los mismos antropólogos han contribuído con los historiadores a que las síntesis históricas de hoy nos ofrezcan efectivamente la historia de la humanidad. Basta echar una ojeada a la recientísima *Historia mundi* que dirige Fritz Kern y edita Leo Lehnen, de Munich.

Sin embargo, esta globalización de la historia, sobre todo por lo que toca a Oriente, no ha pasado aún del círculo de los eruditos al mundo de la pedagogía. Es menester que pase.

En la manera de estudiarla, no es desacertado el método paralelístico, es decir, la explicación de los fenómenos históricos orientales con la comparación de otros semejantes de la historia de Occidente. René Grousset, por ejemplo, ve semejanzas y actitudes paralelas entre Sócrates y Confucio, entre el Vaiseshika y la Monadología de Leibniz, entre Kant y el budista Nagarjuna, entre el idealismo de Berkeley y Fichte y el de Asanga y Vasubandhu, entre el chino Chutti y Spencer, entre el idealismo poskantiano y el Vedanta[16]. Se ha de procurar, sin embargo, estar tan familiarizado con el proceso total y las distintas ramificaciones de la historia de Oriente, que comprendamos a ésta por sí sola, en todo su alcance, sin necesidad de parangonarla y relacionarla con la nuestra.

3.° En cuanto al programa de autores que se deben estudiar y comentar, hay que meter en él algunos de las principales literaturas orientales. El alma asiática, en sus arranques más nobles y profundos, también en sus repliegues más extraños y característicos, se ha reflejado con una presencia perenne en esos grandes autores. Leyéndolos y estudiándolos y compenetrándonos en lo posible con ellos, será como después se nos haga más fácil y espontáneo, y humanamente cordial, el diálogo con los representantes vivos de esos arquetipos idealizados.

Estudiaremos los autores orientales no para aceptar su filosofía como Schopenhauer, ni para enriquecer nuestra literatura, como Kipling, Somerset Maughan, Aldous Huxley, Paul Claudel o Ezra Pound, sino para comprender al hombre moderno, o mejor al hombre total, que históricamente ha sido hasta hoy un Jano bicéfalo, con una cara mirando al Oriente y con la otra al Occidente.

---

[16] *Orient und Okzident im geistigen Austausch*, p. 122.

Acaso a algunos les parezca éste un programa utópico e imposible de realizar[29]. Desde luego no se ha pensado sino para aquellos que el día de mañana tengan que desempeñar alguna misión rectora en la política o en la cultura. No se olvide además que las humanidades, según nosotros las entendemos, no son algo privativo de los estudios secundarios, sino también y principalmente de los universitarios, en cuyo caso los años de formación se duplican o por lo menos aumentan.

De todos modos, lo más importante no será el sistema de las nuevas humanidades, sino el espíritu que se las infunda. Tres concepciones del mundo y de la vida luchan por apropiarse la dirección y el enfoque de las nuevas humanidades planetarias. En primer lugar el neosincretismo de los metafísicamente agnósticos, e irénicos en política y sociología. Todos ellos están convencidos de que todas las religiones, todos los sistemas filosóficos y todos los grandes maestros son igualmente dignos de fe y de respeto. El hombre se salva en cualquier religión y en cualquiera cultura, porque todas ellas son manifestaciones del mismo Dios. No cabe duda, por lo tanto, según ellos, de que la cultura y la religión más adecuada al hombre contemporáneo sería una síntesis global de las doctrinales orientales y occidentales. Unicamente difieren estos espíritus comprensivos y combinadores en la dosificación de orientalismo y occidentalismo, con que cada uno prepara su composición doctrinal y religiosa. Generalmente los orientales y orientalistas cargan el acento en el ingrediente indígena, y admiten lo occidental como un complemento de menos importancia.

Así proceden, por ejemplo, Ramakrishna y Vivekananda, Rabindanath Tagore, Gandhi, Shiri Aurobindo, Lanza del Vasto y Keyserling. Los occidentales y asiáticos europeizados insisten más en los elementos que ellos tienen por específicos de Occidente, como el cristianismo y la técnica, combinándolos hábilmente con las filosofías y religiones de Oriente. Esta es la actitud de Aldous Huxley en su "Filosofía perenne", de

[29] Al propugnar RENÉ GROUSSET en las "Recontres Internationales" de Ginebra, dedicadas al nuevo humanismo, el humanismo culturalmente integral, que fuese como una síntesis del grecolatino, del cristiano, del arábigo-pérsico, del indio y del chino (cf. *Hacia un nuevo humanismo*, trad. española, Madrid, 1957, p. 68), JEAN WAHL manifestó sus dificultades en la discusión: "¿Llegaremos a conocer esos humanismos? Temo que a fuerza de hacernos conocer nuevas obras no se quiera hacernos ir de conocimientos de primera mano a conocimientos de segunda mano, y así el nuevo humanismo no venga a ser sino un aspecto de la nueva barbarie. Es preciso conocer primero el Occidente, antes de abordar el estudio del Oriente" (Ib., p. 71). Tampoco MARCEL RAYMOND en el resumen de las conclusiones, expuesto en la última sesión, está de acuerdo en pretender que el humanismo de mañana sea "una síntesis universal de los diversos humanismos y de toda las sabidurías, porque no estaría a la medida del hombre". "Tal vez, afirmó, estaría a la medida de uno o dos genios, pero el hombre es un ser limitado y condicionado" (Ib., p. 390).

Simona Weil en todos sus escritos póstumos, de Arnold J. Toynbee, principalmente en el último tomo de su "Introducción a la historia" y de casi todos los jefes y padres de las nuevas repúblicas orientales, como Sun-Yat-sen, Sukarno, el Pandit Nehru y otros [21].

A semejante orientación conciliadora le sobra comprensión y le falta empuje. En los principios, sin embargo, la decisión y la marcha arrolladora son más necesarios que la comprensión, para triunfar. Por eso, hay más garantías de que al sincretismo le derrote el marxismo, que no de lo contrario.

El marxismo es la segunda fuerza que quiere alzarse con la dirección de la nueva cultura universalista. Con la flexibilidad que los rusos han dado a las aseveraciones dogmáticas de Marx y Engels, aplicando diversamente su doctrina, según que se trate de pueblos europeos ascendidos ya a la fase social del capitalismo, o de pueblos afroasiáticos, social y económicamente sin desarrollar, es el marxismo una concepción peligrosa del mundo, que, si triunfase, lo mejor de la cultura oriental y de la cultura occidental quedaría condenado al exterminio [22].

Hay una tercera fuerza, espiritualmente potentísima, pero cuyos efectos en la dimensión de la fenomenología histórica son imprevisibles, porque quien en último término la maneja está más allá de este mundo, y mientras vivió acá abajo, predicó una doctrina tan paradójica como la del triunfo de la cruz.

No sabemos si será el cristianismo quien, en definitiva, anime y armonice la nueva cultura ecuménica. A primera vista, parece que nadie, como una religión, que, de nombre y de hecho, es católica, es decir universal, sea el alma de un movimiento cultural de extensión planetaria [23].

Si de lo que se trata es de una integración de realidades y valores culturales, ninguna entidad de las nombradas es capaz de competir con la Iglesia en presentar una doctrina tan equidistantemente armonizadora

---

[21] El sincretismo irénico de Aldous Huxley y de Simona Weil ha sido advertido por CHARLES MOELLER, en *Litterature du XX^e siècle et christianisme*, I, pp. 177-255. La obra característica de HUXLEY en este aspecto es *The perennial Philosoyphy*, traducción española, Buenos Aires, 1947. Donde a su vez, TOYNBEE ha manifestado más claramente su relativismo religioso es en el tomo 10 de *A study of History*, E, *The Quest for a Meaning behind the facts of History*, pp. 126-144.

[22] José M.ª ALEJANDRO recoge en su obra *En la hora crepuscular de Europa*, ya citada, muchas de las innumerables advertencias pesimistas que los profetas culturalistas han hecho a este respecto.

[23] Cf. KLEMENS BROCKMOELLER, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Frankfurt am Main, 1955.

y una historia, cuyo cauce bimilenario haya discurrido tan por el justo medio de todas las filosofías y concepciones religioso-morales.

La Iglesia ha defendido siempre los derechos de Dios y los del hombre, los de la materia y los del espíritu, los de la virginidad y los del matrimonio, los de la razón y los del sentimiento, los del individuo y los de la sociedad, los de los blancos y los de los negros, los de los europeos y los de los asiáticos. En su seno jamás han prosperado los movimientos exclusivistas y unilaterales. Ni los judaizantes ni los paganizantes; ni los gnósticos intelectuales, ni los voluntariosos voluntaristas; ni los relajados ni los puritanos; ni los modernistas ni los reaccionarios.

El sincretismo laico quiere también armonizar lo diferente y lo contrapuesto, pero le falta espíritu, para que entre los elementos separados se produzca una verdadera fusión vital. También el marxismo unifica y planifica, pero liquidando uno de los extremos y a veces ambos.

La unificación marxista se logra en el terreno filosófico, negando a Dios, el espíritu, el individuo y quedándose con el hombre, la materia y el estado. En el terreno social y de la cultura el marxista llega a la unificación haciendo desaparecer a los ricos y a los pobres y creando la nueva clase de los proletarios, haciendo desaparecer lo genuinamente europeo y lo genuinamente asiático y produciendo un nuevo tipo humano, histórica y geográficamente desarraigado: el comunista.

Aun desde un punto de vista, meramente cultural y humano, sería preferible, a cualquier obra, la victoria del cristianismo. Hay, sin embargo, contra el cristianismo muchísimos prejuicios inveterados, que, a lo mejor en este recodo crítico de la historia, anulan su intervención. Los prejuicios y las dificultades vienen por parte de los malos cristianos, sobre todo de aquellos que se han puesto en contacto y les han dado motivo para mirar, con escepticismo y desconfianza, una religión, que tiene tan indeseables seguidores.

Vienen, sobre todo, por causa de la escisión confesional de la cristiandad, y por la actitud, que algunos jerarcas del protestantismo y de las iglesias cismáticas, tales como el Deán de Cantorbery, los Patriarcas orientales de Moscú y países satélites, el teólogo suizo Karl Barth y el teólogo norteamericano Reinhold Niebuhr, han tomado frente al comunismo anticristiano y ateo.

De cualquier manera que se desarrollen los acontecimientos, siempre será verdad que a la Iglesia en sus años de predominio social y en los de ocultamiento en las catacumbas, siempre la guía del Espíritu de Dios,

y que la doctrina que ella da sobre el verdadero humanismo, óigasela o no se la oiga, es la más segura y atinada.

He aquí, para terminar, la doctrina cristiana y católica del verdadero humanismo.

El verdadero humanismo debe aspirar a que se reproduzcan en todos y cada uno de los hombres el Hombre Ideal. Este afán de superación, no solamente espiritual, sino también cultural y humano, está absolutamente de acuerdo con el Evangelio. Ahora bien, ¿cuál es el Hombre Ideal?

Para aprender cómo debe ser el Hombre Ideal, el medio más apto sería ver a Dios cara a cara, y allí, en su Verbo sustancial, donde están los arquetipos de todas las cosas reales y posibles, ver cuál es el arquetipo, el modelo del hombre. Para lo cual es necesaria la visión beatífica, y ésta en este mundo no se da.

Tenemos, con todo, una posibilidad preciosa. Ese arquetipo del Hombre Ideal, consustancializado con el Verbo de Dios, está humanizado e historificado en Cristo, es el mismo Cristo.

Por lo tanto, el Hombre Ideal podemos copiarle de Cristo.

Es verdad que ese Hombre Ideal historificado en Cristo no reverbera con todo su esplendor, porque está en estado de humillación y "kenosis", pero, si miramos con atención las trasparencias y vislumbres de ese arquetipo a través de la vida cotidiana, de Cristo, lograremos reproducirla, con imperfección sí, mas con la suficiente aproximación para calmar nuestros afanes de perfección y altura.

El Hombre Ideal, pues, hay que contemplarlo primeramente en Cristo, pero después, también, en todas las otras sinfonías menores de Dios, que son las grandes culturas humanísticas de la historia. Estas son también maneras de realizarse el Hombre Ideal. Efectivamente, si uno se esforzase por reproducir en sí juntándolas, las virtudes que campean en cada tipo cultural de hombre (el καλοσκάγαθός griego, el boddhisatva indio, el moralista confuciano-chino, el bushido japonés) lograría una aproximación notabilísima al Ideal del Hombre. Pero para ello es preciso que no limitemos a las maneras de ser occidentales los módulos arquetípicos de la verdad, de la bondad y de la belleza, sino que los veamos también en las culturas Orientales, pues todas ellas proponen una realización del hombre, que en sus virtudes y cualidades específicas ha sido querida por Dios y propuesta, como todo lo bueno, a nuestra imitación.

Es decir, que sólo en la doctrina católica encuentra garantías de prosperidad y pervivencia esa nueva concepción de las humanidades pla-

netarias, que hoy exigen todas las tendencias filosóficas y pedagógicas. O que sólo en un sistema humanístico, inspirado por la idea católica del hombre, es posible la integración armónica de todos los valores antiguos y modernos, clásicos y no clásicos, cristianos y no cristianos, occidentales y orientales.

Por otra parte, ésta sería una de las formas de recapitular todas las cosas en Cristo, a lo cual, según el pensamiento de San Pablo, va encaminado todo el proceso de la historia, como a su meta definitiva [24].

Nemesio González Caminero, S. I.
Universidad Gregoriana (Roma).

[24] Eph. 1,10.

TIEMPO E HISTORIA EN SAN AGUSTIN [1]

El siglo pasado apellidó a Agustín el "primer hombre moderno" [2]. Con igual razón podríamos llamarlo nosotros hoy el "primer hombre hodierno". En efecto, desde que Husserl y Max Scheler lanzaron su consigna de vuelta a Agustín, apenas existe tendencia de la Filosofía actual—Fenomenología, Filosofía de la acción, Filosofía de la existencia—que no tenga en Agustín un precursor genial [3]. San Agustín pertenece a aquella parva gavilla de pensadores, cuyo mensaje es siempre actual. Entre él y nosotros parece que los siglos no cuentan. Su pensamiento es hoy tan nuevo como el primer día. En él nos encontramos a nosotros mismos, nosotros hombres de esa atormentada era atómica con las miserias, problemas y esperanzas que sentimos ser los de nuestro mundo y de nuestro tiempo.

Uno de estos problemas de nuestra época, cuestión fundamental y angular, cuyo planteamiento retorna en oleaje incesante en las más va-

---

[1] Conferencia tenida en la "Fundación Balmesiana" de Barcelona el día 15 de octubre de 1958 con motivo de la inauguración del curso académico 1958-1959. Para la redacción de este trabajo he utilizado las fuentes agustinianas en las ediciones siguientes:

Confessionum libri tredecim (= *Conf.*), editados por P. Knöll en el vol. 33 del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL).

De Civitate Dei libri XXII (= *Civ. Dei*), publicados por los Monjes de la Abadía benedictina de San Pedro de Steenbrugge en los vol. 47-48 del *Corpus Christianorum. Series latina* (= CChrL).

De libero arbitrio (= *De lib. arb.*) vol 32 de Migne, *Patrologia latina* (= PL).

De ordine libri duo (= *De ord.*), edición de P. Knöll, CSEL 63.

De vera religiose (= *De vera rel.*), PL 34-35.

Enarrationes in Psalmos (= *In Ps.*), CChrL 38-39.

In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV (= *In Ioan.*), CChrL 36.

Sermones (= *Serm.*), PL 38-39.

Soliloquiorum libri duo (= *Solil.*), PL 32.

Para el texto castellano he utilizado con pequeñas modificaciones la versión de la B. A. C., *Obras de San Agustín*, Madrid 1946 ss.

[2] HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3, 100.

[3] Cf. E. PRZWARA, *San Agustín*, Buenos Aires 1949, 64 ss.

rias riberas del pensar hodierno, es el *problema de la existencia histórica* [4]. Desde que Dilthey escribió aquella frase famosa: "Somos en primer lugar entes históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo" [5], la visión del hombre como *ente histórico* se ha convertido en la intuición o experiencia profunda que se encuentra en el origen mismo del pensamiento de hoy y en torno a la cual, como a su núcleo esencial, cristaliza gran parte de la Filosofía actual. "La historicidad del hombre y la historia, ha escrito recientemente Gerhard Krüger, es hoy nuestro más acuciante problema" [6].

Pero ¿qué entiende la Filosofía actual por *historia* e *historicidad?* ¿Qué sentido tiene tanto hablar—y a veces también tanto "charlar"—acerca del hombre como ente histórico? El pensamiento de hoy, fiel en esto a la herencia kierkegaardiana, considera menos al hombre en su esencia eterna y universal que en su realidad temporal y concreta. En este sentido el hombre se nos ofrece como un *ente inacabado*, cuya misión es *realizarse*. A la piedra o a la rosa les conviene un modo de ser cerrado y completo. Al hombre en cambio se le abren a cada momento nuevas posibilidades de ser. El hombre *puede ser* esto o aquello, un héroe o un pícaro, un santo o un criminal, puede ganarse o puede perderse. En una palabra, al hombre la existencia no le ha sido dada como *algo hecho*, sino como una *tarea*. Existir es para él ante todo y sobre todo un *evento (Geschehen)*. Este evento, ese acontecer humano, libre y responsable, constituye lo que llamamos *historia (Geschichte)*. Historia en este sentido es siempre "historia del Hombre". Por ello sólo el hombre puede y debe llamarse "ente histórico". Decir pues que el hombre es un ente histórico, no significa simplemente que el hombre esté colocado en una determinada época histórica, ni siquiera que le sea esencial tener historia, sino algo mucho más hondo y originario, significa que es el hombre quien con su quehacer *pone y hace la Historia*, por cuanto colocado necesariamente en una situación concreta del presente y llevando a sus espaldas todo el peso del pasado se proyecta libremente en el futuro y de esta manera se autorrealiza. "Werde was du bist!", esa llamada de Goethe resuena incesantemente a lo largo y en lo hondo del pensamiento moderno, "Historicidad auténtica, escri-

[4] Cf. A. DONDEYNE, *L'historicité dans la philosophie contemporaine*, Rev. Phil. Louvain 54 (1956) 6-25, 456-77.

[5] *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, VII, 278.

[6] *Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1958, 10.

be R. Bultmann, significa vivir responsablemente y la historia es por ello una llamada a la historicidad" [7]. Es claro que la historicidad así entendida enlaza necesariamente con otra dimensión de la existencia humana que está también en el centro del pensamiento actual: la *temporalidad*. La autorrealización del hombre que constituye la historia se realiza necesariamente en el tiempo. El hombre es histórico, porque es temporal. Temporal, entiéndase bien, no en el sentido de que esté colocado en el tiempo, sino en el sentido de que *existe temporalizándose*. Nos bastará recordar aquí una frase de Heidegger: "El análisis de la historicidad del hombre quiere mostrar que este ente no es temporal, porque esté en la historia, sino que al contrario, sólo existe y puede existir históricamente, porque en el fondo de su ser es temporal" [8]. De este modo la relación fundamental: *hombre-historia* se *funda* ontológicamente en otra relación más originaria: *hombre-tiempo*. Tiempo-historia expresan así para el pensamiento actual lo más íntimo del ser del hombre.

¿Qué lugar ocupan ambos conceptos en la Antropología agustiniana? He aquí un tema cuya actualidad no necesita después de lo dicho ser subrayada. No se trata con todo de hacer de Agustín un filósofo existencial, ni mucho menos un historicista. Ello sería un enorme contrasentido histórico. El pensamiento de Agustín, no obstante su extraordinario vigor existencial, se colocal en la *línea esencialista* de sus maestros Platón y Plotino. Y, con todo, el problema que los modernos han reencontrado y que acucia hace años el pensamiento europeo, ese problema tremendo del hombre que, colocado en las coordinadas del tiempo y de la historia, se pregunta angustiado por el sentido de su existencia, ese mismísimo problema se encuentra ya en Agustín. Más aún, creo que este problema constituye el punto de arranque de la Antropología agustiniana. De esa extrañeza inicial ante el enegima del hombre, colocado entre el tiempo y la eternidad, entre su quehacer histórico y su destino escatológico, surge todo el filosofar agustiniano: *factus eram ipse mihi magna quaestio!* [9]. Ni ha de extrañarnos esta coincidencia, pues como afirma Heidegger, la Filosofía es en el sentido más originario de estas palabras "repetición" y "rememoración", *Widerholung* y *Widererinnerung* de los eternos problemas del pensamien-

---

[7] *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 162. Cf. el comentario de J. Ternus, S. I., *Mensch und Geschichte. Zu R. Bultmanns jüngstem Buch: Geschichte und Eschatologie* en Scholastik 33 (1958) 407-422.

[8] *Sein und Zeit*, 8.ª ed. Tübingen 1957, 376.

[9] *Conf.* IV, 4, 9 (CSEL 33, 70, 15).

to [10]. Sólo que para San Agustín la pregunta ante un problema no tiene sentido sino como esperanza de una respuesta. Esta respuesta a su pregunta—que es también nuestra pregunta—constituye sin duda alguna una de las aportaciones más valiosas que el pensamiento de Agustín puede hacer al pensamiento de hoy.

I.—Del tiempo a la eternidad.

En el origen mismo del filosofar agustiniano encontramos una experiencia muy semejante a la de Heidegger. "Est... quaero", grita angustiado Agustín, yo voy buscando el ser... [11]. Y he aquí que por de pronto se encuentra entre las manos con algo inapresable: el tiempo.

Es preciso decirlo al comienzo para evitar falsas interpretaciones existencialistas. A los ojos metafísicos de Agustín el tiempo aparece como *esencial* al *ser creado contingente*. Pues es propio de éste cambiar y todo cambio se hace en el tiempo. Una criatura que desde su primer movimiento no esté colocada en el tiempo es inconcebible. El tiempo es *condición* de una creación que por el mero hecho de manifestarse fuera del Dios creador implica tránsito, mutación, devenir y, por consiguiente, tiempo [12]. Por ello afirmará San Agustín que propiamente "el mundo no fué creado *en el tiempo* sino *con el tiempo*, pues lo que se hace en el tiempo se hace después de cierto tiempo y antes de cierto tiempo: después de lo que es pasado y antes de lo que es futuro. Ahora bien [antes de que el mundo fuese creado], no había tiempo pasado, puesto que no existía criatura alguna que con sus movimientos cambiantes pudiese medirlo" [13].

Pero esa *visión metafísica* del tiempo no es la única que se encuentra en Agustín. Junto a ella aparece una concepción *existencial* del tiempo y de la temporalidad, que da lugar a una maravillosa Fenomenología de lo temporal. San Agustín ha vivido como nadie ese tremendo vértigo de la temporalidad que arrastra inmisericorde a todo lo terreno. Las cosas huyen y no se detienen..., he aquí una frase que brota una y otra vez

---

[10] *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951, 185 y 211.
[11] *In Ps.* 38, 7 (CChrL 38, 409, 49). Cf. PRZYWARA, *San Agustín* 78.
[12] Cf. J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, Temps et histoire*, Paris 1956. La originalidad de este estudio estriba en la distinción que hace el autor entre *tiempo ontológico* y *tiempo existencial*. Conforme a ello se da en San Agustín una Ontología y una Fenomenología del tiempo. Véase p. 4 ss. Cf. del mismo autor *Existence et temporalité selon Saint Augustin*, en Augustinus 3 (1958) 337 ss.
[13] *Civ. Dei* XI, 6 (CChrL 48, 326, 16-19).

de su pluma. "Las cosas temporales antes de ser no son; y cuando son, huyen; y cuando huyen, vuelven a no ser. Por cuanto, cuando son futuras, aún no son; cuando son pretéritas, ya no son. Pues ¿cómo se las apresará para que se detengan, si para ellas el empezar a ser es tanto como lanzarse a no-ser?" [14]. Por ello, adondequiera se dirija el espíritu humano, encuentra sólo dolor. De nada le sirve apoyarse en las hermosuras creadas. "Nacen éstas y mueren y naciendo como que comienzan a ser; y crecen para llegar a perfección; y ya perfectas empiezan a envejecer y perecen. Y aunque no todas envejecen, mas todas perecen. Luego, cuando nacen y tienden a ser, cuanto más deprisa crecen para ser, tanto más se apresuran a no ser. Tal es su condición" [15]. Hay en esta última frase un temblor existencial que traiciona una vivencia íntima. *Sic est modus eorum!* Como quien dice: es inútil que el hombre se esfuerce por detenerlas y detenerse... Son inapresables y escurridizas por esencia. Su condición es ésta: correr, correr siempre hacia el no-ser. O como dice el mismo Agustín en frase profunda: "En ellas no hay lugar al donde, pues no permanecen. Huyen ¿y quién podrá seguirlas...?" [16].

Huyen las cosas de nuestro mundo y nosotros con ellas. San Agustín nos ha descrito con una hondura humana insuperable esa tragedia de la propia temporalidad. Su lenguaje adquiere a veces un tono melancólico, otras un acento dramático y casi sarcástico que recuerda sin querer el de los que ya no creen, el de los que como Sartre no ven en el hombre más que una pasión inútil. Sólo que en San Agustín se trata tan sólo de asegurar bien el punto de arranque de una dialéctica ascensional que ha de llevarle del tiempo a la eternidad. Y para ello nos coloca con un golpe de genio en el hondón mismo del misterio de nuestra existencia, en aquella encrucijada decisiva en la que se le abren al hombre dos caminos, los dos únicos caminos: o Dios o el absurdo.

He aquí—dice Agustín—, he aquí que hablamos con frecuencia de nuestros años y de nuestros días. Pero ¿es que son en verdad nuestros? "¡Dame... una hora cualquiera! Algo de ella pasó ya y algo queda todavía. Mas tú no puedes darme nada de lo pasado, pues ya no existe, ni de lo que queda, pues todavía no es" [17]. "Estos días no son. Casi se van antes de venir y, cuando vienen, no pueden detenerse; se unen, se

---

[14] *De lib. arb.* III, 7, 21 (PL 32, 1281).
[15] *Conf.* IV, 15 (CSEL 33, 76).
[16] *Conf.* ibid.: "Illis autem non est ubi, quia non stant; fugiunt et quis ea sequitur sensu carnis?" (CSEL 33, 76, 19-20).
[17] *In Ps.* 38, 7 (CChrL 38, 409, 27-31).

suceden y no se paran. De lo pasado nada se revoca. De lo por venir nada se tiene, mientras no viene; y cuando viene, tampoco se detiene" [18]. "Busco el presente y no le hallo, porque nada dura [19]. Pasado, presente y futuro, los tres éxtasis de la temporalidad, nos arrastran y se van. Nada podemos prometernos. Una hora excluye a la otra, un año excluye al otro, sin que jamás podamos poseerlos todos de una vez." Sólo llegarán a ser todos, cuando ninguno de ellos exista" [20].

Y lo que pasa con los años, sucede asimismo con los individuos y las generaciones. Unos nacen, otros mueren. Una generación se va, he aquí que otra llega. La tierra lleva a los hombres como el árbol sus hojas. Parece un árbol perenne. Pero mira debajo: caminas sobre una alfombra de hojas muertas [21]. Nuestros propios hijos nos empujan: "En naciendo los niños parece que dicen a sus padres: ea, pensad en iros de aquí; representemos también nosotros nuestra farsa; porque esta nuestra vida ¿no se parece a una pieza de teatro...?" [22].

Así, con esta mirada profunda, ha visto San Agustín la vida humana: como un torrente que rebosa, corre y salta espumeante hacia la muerte [23]. Pues ésta es precisamente la nota más característica del tiempo existencial: no sólo es *irreversible*, sino que además está *limitado* necesariamente por la muerte. No es preciso esperar a Heidegger para encontrar una visión de la vida *sub specie mortis*. El *memento mori* resuena en las páginas de Agustín con una insistencia que no tiene par en la Filosofía cristiana. Agustín se ha adelantado a la moderna Filosofía de la existencia con su concepción de la muerte como interior y esencial a la vida humana. La muerte no es sólo el término, sino la meta a la que la vida tiende en su carrera. He aquí una descripción del *ser-para-la-*

---

[18] *In Ps.* ibid. (CChrL 38, 409, 41-45).
[19] *In Ioan.* 38, 10 (CChrL 36, 343, 35-36).
[20] *Conf.* XI, 13, 16: "Isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt (CSEL 33, 291, 16-17). Cf. también *In Ps.* 101, 2: "Omnis enim dies in hoc tempore ideo venit, ut non sit; omnis hora, omnis mensis, omnis annus: nihil horum stat; antequam veniat, erit; cum venerit, non erit" (CChrL 40, 1445, 17-19).
[21] *In Ps.* 101, 2, 10 (CChrL 40, 1446, 60-68).
[22] *In Ps.* 127, 15 (CChrL 40, 1878, 38-40).
[23] Cf. *In Ps.* 109, 20. No podemos resistirnos a transcribir en su redacción original ese maravilloso texto, cuyo vigor de expresión es realmente intraducible: "Primo, quis est torrens? Profluxio mortalitatis humanae. Sicut enim torrens pluvialibus aquis colligitur, redundat, perstrepit, currit et currendo decurrit, id est, cursum finit, sic est omnis iste cursus mortalitatis. Nascuntur homines, vivunt, moriuntur; et, aliis morientibus, alii nascuntur, rursusque, illis morientibus, alii oriuntur: succedunt, accedunt, decedunt nec manebunt. Quid hic tenetur? Quid non currit? Quid non quasi de pluvia collectum it in abysum? Quomodo enim fluvius repente collectus de pluvia, de guttis imbrium, it in mare, nec apparet; nec apparebat, antequam de pluvia colligeretur; sic hoc genus humanum de occultis colligitur et profluit; morte rursum in occultum pergit; medium hoc sonat et transit" (CChrL 40, 1620, 9-15).

muerte que parece arrancada de una página de *Sein und Zeit*. Desde que se comienza a ser en este cuerpo mortal nunca deja de estar viniendo la muerte... Nadie hay a quien la muerte no le esté más vecina después de un año que lo estuvo un año antes y hoy más que ayer y un poco después más que ahora y ahora más que poco antes, porque el tiempo que se vive es vida que se acorta y cada día va siendo menos lo que nos queda. *El tiempo de nuestra vida es carrera hacia la muerte*, en la cual a nadie le está permitido detenerse un punto o retrasarse en lo más mínimo. La prisa fustiga a todos por igual... Si pues comenzamos a morir, tan pronto como empieza en nosotros la obra de la muerte, habrá que decir que comenzamos a morir, desde que empezamos a vivir... Al fin, consumida la vida, queda terminada la muerte, que se venía realizando poco a poco. Por eso el hombre no está nunca en vida, antes es más bien un muriente que un viviente, ya que no puede estar a la vez en muerte y en vida. ¿O habrá que decir más bien que muere y vive a la vez: que vive, porque está en vida, hasta que se la quiten del todo; que muere, porque está muriendo, mientras va perdiendo la vida?" [24].

Tal es la visión agustiniana, honda y penetrante, de la temporalidad humana. San Agustín la ha condensado en una frase genial, en la que se muestra toda esa trágica historia del hombre caído y autónomo, su aventura y su naufragio. Ser hombre es eso: "multiplicari terrenis bonis et devorans tempora et devoratus temporibus" [25].

He aquí que San Agustín buscaba el *ser* y se encuentra con el *tiempo*. ¿Tendrá pues razón Heidegger al afirmar que el tiempo es "el nombre

---

[24] *Civ. Dei* XIII, 10: "Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et quotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquando tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu nec diverso impelluntur accessu... Porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio; quia, cum detrahendo finita fuerit, post mortem iam erit, non in morte: profecto ex quo esse incipiit in corpore, in morte est. Quid enim aliud diebus, horis, momentisque singulis agitur, donec ea consumpta mors quae agebatur, impleatur; et incipiat iam tempus esse post mortem, quod cum vita detraheretur, erat in morte? Numquam igitur in vita homo est, ex quo est in corpore isto moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. An potius et in vita et in morte simul est: in vita sc. in qua vivit, donec tota detrahatur; in morte autem, qua iam moritur, cum vita detrahitur?" (CChrL 48, 391-92).

[25] *Conf.* IX, 4, 10 (CSEL 33, 205, 12-14).

de pila de la verdad del ser?" [26]. Tal conclusión sería a los ojos de Agustín demasiado prematura. Es verdad, el ser intramundano y en especial el ser del hombre se ha manifestado transido de temporalidad. Pero esta constatación, en lugar de poner fin a la búsqueda de Agustín, le acucia más bien a seguir buscando. "Estas cosas no *son*" [27]. "Yo busco aquel Es simple, busco el Es genuino, busco el *Es* auténtico" [28]. Y el "Ser genuino, el Ser puro, el Ser auténtico... es nombre de *eternidad*" [29]. Detengámonos aquí un momento, como para tomar aliento en un recodo del camino, pues estamos en verdad ante una encrucijada decisiva del itinerario agustiniano. San Agustín se encuentra frente a esta doble ecuación: *existencia* = *temporalidad; ser* = *eternidad*. El dilema es pues claro: *tiempo* o *ser*. Este dilema implica una dialéctica, cuyos extremos ha expresado San Agustín con una clarividencia impresionante." En todas nuestras acciones y movimientos y en toda actuación de una creatura hallo dos tiempos, el pasado y el futuro... En la verdad que permanece no hallo el pasado y el futuro, sino solamente el presente, y éste incorruptiblemente, cosa de la que no hay traza en la creatura. Desentraña las mudanzas de los seres, hallarás el fué y el será: piensa en Dios, hallarás el *Es*, donde no puede haber el fué y el será. Por tanto tú también para ser, *trasciende el tiempo*" [30].

La solución de Agustín es genial: *ut ergo et tu sis, trascende tempus!* Pero ¿estamos ante una verdadera solución o ante una simple escapatoria? ¿Cómo le será posible al hombre, a ese ente entretejido de temporalidad que somos nosotros, trascender el tiempo? En efecto, si la existencia humana es pura sucesión temporal, puro tránsito hacia fuera, hacia el porvenir, entonces le será imposible al hombre trascender el tiempo. Pero si la existencia, aunque sujeta al devenir temporal, no es puro tránsito hacia fuera, sino que importa por su misma esencia un *tránsito hacia dentro*, hacia su interior y *allende de sí misma* en dirección hacia Dios, entonces le será posible al hombre trascender el tiempo e instalarse en

---

[26] *Wast ist Metapysik?* Einleitung, 7.ª ed. Frankfurt a. M. 1955, 18. "So wird Zeit der erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins."

[27] *In Ps.* 127, 15: "Non sunt ergo ista" (CChrL 40, 1878, 35).

[28] *In Ps.* 38, 7: "Est illud simplex quaero, est verum quaero, est germanun quaero" (CChrL 38, 409, 49-50).

[29] *Serm.* 7, 7: "Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non matatur... Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis..." (PL 38-39, 66).

[30] *In Ioan.* 38, 10: "Nam in omnibus actionibus et motibos nostris et in omni prorsus actione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum...; in veritate quae manet praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies fuit et erit; cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit. Ut ergo et tu sis, transcene tempus" (CChrL 36, 343-44).

el ser. Ahora bien, lo paradójico de nuestra conciencia del tiempo consiste en que no seríamos capaces de percibir el tiempo, si en nosotros no hubiese algo que de algún modo le escapase. Los sutiles análisis de Agustín en el libro XI de las Confesiones muestran con una precisión fenomenológica extraordinaria que no hay *tiempo* sino para *un espíritu que lo domina* y hace presente el pasado por el recuerdo y el futuro por la expectación [31]. Por eso concluirá Agustín: "En ti, alma mía, mido los tiempos... La afección que producen las cosas que pasan y que aún cuando hayan pasado, permanece—es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que yo mido, cuando mido los tiempos" [32]. El tiempo pues concierne esencialmente al cuerpo y al espíritu sólo en la medida en que está ligado al cuerpo, pues en él hay *algo inmutable* que escapa al tiempo. Este mismo mundo mudable que nos rodea—el exterior y el interior—permanece de algún modo en el espíritu.

San Agustín ha roto de este modo el círculo mágico de la temporalidad, que parecía tenernos aherrojados. Si hay algo en nosotros que no fluye con el tiempo, entonces es posible superar el tiempo y arribar al ser. Para ello es preciso que el hombre entre dentro de sí y que a la *extroversio*, que le lleva a desparramarse en el tiempo, oponga la *introversio* que le afinca en lo que él mismo tiene de supratemporal y le pone así en camino de una auténtica *conversio* hacia el Eterno. Es decir, es preciso que el hombre por una experiencia intelectual profunda supere el nivel de los *sentidos* y la *imaginación*, que le mantienen inmerso en el tiempo, y alcance la dimensión de la *inteligencia*, cuyo vértice supremo es la *facultad de lo eterno*. San Agustín hizo esta experiencia en el éxtasis de Ostia. He aquí cómo nos la describe en las *Confesiones:* "Y así fuí subiendo gradualmente de los cuerpos al alma que siente por el cuerpo y de allí a aquella fuerza interior a la que los sentidos presentan las cosas exteriores y que define el límite de lo que pueden los animales; luego llegué a la razón, a cuyo juicio es sometido todo lo que viene de los sentidos; pero, reconociéndose todavía mudable, le fué preciso subir a la inteligencia que ella incluye; ella arrancó el pensamiento de la costumbre y se sustrajo al enjambre de imágenes contradictorias, hasta llegar a ser capaz de descubrir la luz que la inundaba, cuando proclamaba sin lugar a duda que lo inmutable debe preferirse a lo muda-

[31] *Conf.* XI 20, 26: "Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi esse non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio" (CSEL 33, 297-98).

[32] *Conf.*, XI, 27, 36 (CSEL 33 306, 9-14).

ble... Y finalmente alcanzó lo que es en un golpe de vista trepidante" [33].

En resumen: cuanto llevamos dicho nos muestra que San Agustín ha descubierto con una perspicacia extraordinaria las dos dimensiones esenciales de la existencia humana. Por un lado, en la línea de la *exterioridad*, la existencia para realizarse en el mundo se *proyecta hacia un porvenir*, cuya esencial *finitud* viene sellada por la muerte. Por el otro, en la línea de la *interioridad*, la existencia se *ensimisma* en su propia vida interior y emprende así un movimiento ascensional que le lleva *allende de si* hacia el Eterno. En ambos casos *existir es trascender*. Trascenderse *ad extra* en el sentido del tiempo y *ad intra* en el sentido de la *eternidad*. La Filosofía actual se ha fijado demasiado unilateralmente en la primera *trascendencia horizontal e intramundana*. De ahí que las más de las veces sea incapaz de superar el tiempo y se encuentre en el último término con la angustia ante la muerte. San Agustín, sin suprimir nuestra dimensión de temporalidad y finitud, ha insistido también en la segunda *trascendencia vertical y supramundana*. De ahí que pueda superar el tiempo y encontrarse con el Dios eterno.

Mas ¿cómo se realiza este encuentro decisivo, tal vez la experiencia central del Agustinismo? El punto de partida es la *exigencia de valor absoluto* de nuestro conocimiento. Nuestra característica diferencial entre todas las creaturas es que nuestra verdad trasciende *el tiempo*. "Esto debe ser así, aquello no debe ser así; buscando de donde juzgaba, cuando así juzgaba, hallé la inconmutable y verdadera *eternidad de la verdad* sobre mi mente mudable" [34]. Este hecho maravilloso e inexplicable—pues nada más maravilloso e inexplicable que el que yo, colocado necesariamente en el ahora y el aquí de mi quehacer mundano, haga la experiencia de una verdad absoluta—da origen a una dialéctica ascensional que no puede pararse sino en Dios, pues sólo a partir del Eterno es comprensible la exigencia de eternidad de la verdad humana. El pensamiento agustiniano adquiere así el sello del *trascensus*, de la ascensión o el tránsito. Agustín asciende por el sendero interior hasta allí donde se enciende la luz de la razón. "No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. Mas acuérdate cuando te trasciendes, que trasciendes tu misma alma razonadora. Tiende por tanto allá, donde se encien-

---

[33] *Conf.* VII, 17, 23 (CSEL 33, 162-163).

[34] *Conf.* VII, 17, 23: "Hoc ita esse debet, illud non ita, hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem mean mutabilem" (CSEL 33, 162, 10-11).

de la luz de la razón" [35]. Hasta este supremo vértice del alma, "intimum meum et summum meum", penetra Agustín. Y ¿qué se encuenttra? "Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas estas. Quien conoce la verdad, conoce esta luz y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad! ¡Tú eres mi Dios!" [36], San Agustín acaba de hacer *la experiencia de la luz,* que está en la base de su teoría de la iluminación. El considera a Dios como el sol del alma, gracias a cuya luz podemos ver la verdad inmutable de las cosas. El hombre no lo ve todo en Dios (Ontologismo), pero advierte que Dios es la luz, por la cual lo ve todo. El misterio de esta luz invisible que ilumina a todo hombre que viene a este mundo conduce así a Agustín a su gran descubrimiento: la última fundamentación de la verdad no puede estar fuera de mí (extra me), ni dentro de mí (intra me), sino "in Te supra me" [37]. A partir de la experiencia de la frontera misma de mi existencia "intimum meum et summum meum" comprendo así al Dios cercano y lejano, "interior intimo meo et superior summo meo" [38].

---

[35] *De vera relig.* 39, 72: "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem?" (PL 34-35, 154). Al final del mismo capítulo escribe Agustín: "Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum et sine ullo spatiorum talium phantasmate. Numquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinator intereat aut apud carnales inferos veterascat? Non enim ratiocinatio talia facit sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant" (PL 34-35, 155).

[36] *Conf.* VII, 10, 16: "Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque ocuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud valde ab istis omnibus, nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut coelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ergo inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es, Deus meus...!" (CSEL 33, 157, 6-17).

[37] *Conf.* X, 26, 37: "Ubie ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. Veritas ubique praesides omnibus consulentibus te...!" (CSEL 33, 255, 2-5).

[38] *Conf.* III, 6, 11 (CSEL 33, 53, 10-11). Sobre la iluminación agustiniana se han dado innumerables interpretaciones. Dejando aparte varias interpretaciones extrañas al agustinismo como la *ontologista* (Malebranche) y la *tomista:* Dios ilumina al hom-

La experiencia de la luz se convierte así en el acontecimiento fundamental de la *humanización* del hombre. El hombre se hace un hombre por el evento de su encuentro con Dios. En virtud de ese encuentro con el Eterno el conocimiento humano recibe aquella exigencia de verdad absoluta que hace estallar, sin suprimirla, la humana finitud y se hace comprensible al mismo tiempo aquella tendencia profunda del hombre al Bien y a la Felicidad absolutas, que está en el origen mismo de la inquietud agustiniana. De este modo el *encuentro* con Dios se revela asimismo como una *llamada*. El hombre se siente llamado a un *destino eterno* por este Dios que acaba de encontrar. Al hombre se le abren ahora dos posibilidades: o abrirse totalmente a Dios reconociendo su heteronomía o encerrándose en su autonomía elegir una vida contra Dios. La primera decisión se llama en lenguaje agustiniano *humilitas*, la segunda *superbia*. Escoja el hombre lá humildad o la soberbia, en ambos casos se ha desligado del conjunto del cosmos y se ha hecho de verdad un hombre, portador de valores absolutos y llamado a un destino más allá del tiempo. San Agustín ha cumplido su palabra: nos ha enseñado a trascender nuestra *existencia temporal* y nos ha puesto en camino de nuestro verdadero *ser eterno*. *Ut ergo et tu sis, trascende tempus!*

---

bre dándole la luz del entendimiento agente creado (cf. ST I, 84: "Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae"; modernamente sostiene la sentencia tomista CH. BOYER, S. I., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.*, Paris 1921, 2.ª ed. 1940), quedan en pie las interpretaciones de PORTALIÉ: Dios concurre *effective* con el entendimiento humano en la producción de las especies inteligibles haciendo las veces de entendimiento agente (cf. DTC I, 2336 ss.); E. GILSON: la acción de Dios no se refiere a la formación de los conceptos, sino que es reguladora de la verdad y necesidad de los juicios ciertos (cf. *Introduction à l'étude de S. A.*, Paris 1929); J. HESSEN: la iluminación consiste en una intuición directa del mundo inteligible en Dios mismo (cf., *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1931); F. CAYRÉ: la iluminación nos da una visión mediata e indirecta de Dios en el alma (cf. *Initiation à la Philosophie de S. A.*, Paris 1947, y *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Bruges-Paris 1951), y M. F. SCIACCA: la iluminación es una luz especial de Dios que eleva la *ratio* a la *intelligentia* de lo inteligible y le permite perseverar en el recto juicio (cf. *S. Agostino*, Brescia 1941, trad. española, Barcelona 1955; *Agostino* en Enciclopedia filosófica italiana I, 10). I. QUILES, S. I., propugna una interpretación integral que reúne los elementos conciliables de las restantes (cf. *Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana*, Agustinus 3 (1958) 255 ss.) Es muy difícil dar con una fórmula que agote todos los sentidos de la iluminación agustiniana. De lo que no puede dudarse es que para San Agustín el entendimiento humano no está todavía suficientemente equipado para conocer la verdad sin el concurso de una iluminación especial de Dios que le permite alcanzar las realidades inteligibles y juzgar con verdad y necesidad.

II.—De la historia a la escatología.

La visión agustiniana de la historia es algo totalmente nuevo y que sólo podía nacer en el seno del Cristianismo. Ya en su tiempo remarcó Dilthey que el nacimiento de una auténtica conciencia histórica—condición previa de toda Filosofía y Teología de la historia—se dió por vez primera con la aparición del Cristianismo [39]. Más recientemente Karl Löwith ha expuesto brillantemente cómo la cosmovisión del hombre antiguo descansaba en el concepto de φύσις, en la naturaleza con su rueda de auroras y ocasos, inviernos y veranos, nacimientos y muertes [40]. El cosmos griego está sujeto a la ley del *eterno retorno*. Su desarrollo sigue el movimiento circular, en el que el fin coincide con el principio, movimiento que por esencia debe ser eterno, aunque esa eternidad la llame Max Müller más exactamente sinfinitud [41]. Es evidente que en esta cosmovisión antigua, dominada por la idea de la racionalidad del cosmos, no hay lugar para una concepción auténtica de la historia, como una trama de acontecimientos únicos e irrepetibles, cuya inteligibilidad depende de su ordenación a un *télos*. La historia fué para los griegos primordialmente historia política y como tal objeto de estadistas e historiadores. Pero preguntarse por el sentido de la historia hubiera sido para ellos un contrasentido [42].

San Agustín se dió exacta cuenta de la radical oposición entre la cosmovisión griega y la cristiana. Frente a la teoría de los ciclos eternos, según la cual nada nuevo puede ocurrir en el cosmos, establece Agustín la *novedad radical* traída al mundo ya su historia por Cristo. "Lejos de nosotros creer esto, escribe de la doctrina del eterno retorno. Cristo murió una sola vez por nuestros pecados y, levantándose de entre los muertos, ya no muere y la muerte no tendrá ya más do-

---

[39] *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, 254. De Dilthey es también la afirmación de que el origen de la Filosofía de la Historia "se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan, Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel la desarrollan" (ibid. 90). Sobre la concepción cristiana de la historia véase O. CULLMANN, *Christus un die Zeit*, Zurich 1946; J. DANIELOU, S. I., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; ed. española, San Sebastián 1957.

[40] *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953. Hay traducción española de una precedente edición inglesa: *El sentido de la historia*, Madrid 1956.

[41] Véase su interesante artículo *Augustinus* en el Staatslexikon de la Görresgesellschaft I, Freiburg i. Br. (1957) 684.

[42] Cf. LÖWITH, *El sentido de la historia*, 14.

minio sobre El" [43]. Dejemos a los impíos que caminen por estos pretendidos círculos, que en realidad son círculos viciosos: para nosotros el camino es Cristo y, siguiéndole a El, también en nosotros va a suceder "algo nuevo y grandioso: el ingreso seguro en la felicidad eterna" [44]. Ni limitemos con humana temeridad el poder de Dios, pues El "puede hacer cosas nuevas, no para sí, sino para el mundo, cosas que antes no había hecho, aunque nunca dejó de prever [45]. Estamos aquí ante un hecho de trascendencia incalculable. San Agustín ha hecho estallar el esquema compacto del cosmos antiguo. "Circuitus illi iam explosi sunt..." exclama triunfalmente al final de su refutación de la teoría del eterno retorno [46]. En su polémica se ha basado Agustín primordialmente en motivos teológicos. Filosóficamente este cosmos clásico había sido ya roto desde el momento en que el hombre se ha encontrado con el Dios trascendente. De este encuentro ha brotado una Filosofía que sólo sabe de dos cuestiones: una acerca del hombre, otra acerca de Dios [47]. En este encuentro Dios se ha revelado no como el Absoluto más o menos impersonal de Platón y Plotino, ni como el motor inmóvil del cosmos aristotélico, sino como el Tú trascendente e infinito, al cual se dirige todo el dinamismo del espíritu humano. Este encuentro ha hecho del hombre un hombre: no un simple ente entre los entes del cosmos, sino una persona insustituible, irrepetible y única, portadora de valores supramundanos y supratemporales y que por su decisión frente al Dios trascendente determina su destino eterno. Con ello el hombre se hace necesariamente un *ente histórico:* es propio del hombre tener una historia tan irrepetible y única como él mismo, una historia que se dirige a un fin definitivo, detrás del cual ya no hay otro comienzo. El tiempo ha cesado y la sinfinitud se ha convertido en auténtica eternidad [48].

En su concepción de la historia parte Agustín de la *fe cristiana.* El hombre ha sido destinado a la felicidad eterna consistente en la posesión intelectual y amorosa del mismo Dios. El hombre se hace por ello ente del porvenir absoluto. Su situación fundamental es la espera y su virtud la esperanza. Por el pecado original el hombre tomó una decisión

---

[43] *Civ. Dei* XII, 14, 2 (CChrL 48, 369, 49-51).
[44] *Civ. Dei* XII, 21, 3 (CChrL 48, 378, 76-78).
[45] *Civ. Dei* XII, 20, 3 (CChrL 48, 379, 96-98).
[46] *Civ. Dei* XII, 21, 4 (CChL 48, 379, 114).
[47] Esta doble temática de su pensamiento la ha expresado Agustín en tres frases famosas: "Deus, semper idem, noverim me, noverim te" (*Soli.* II, 1, 1, PL 32, 885); "Cuius (Philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo (*De ord.* II, 18, 47, CSEL 63, 180, 10); "Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino" (*Solil.* I, 2, 7, PL 32, 872).
[48] Cf. M. MÜLLER, *Augustinus,* l. c., 685.

errada: prefirió cerrarse a abrirse, la autonomía a la heteronomía, la soberbia a la humildad, el presente y un futuro relativo, intramundano, alcanzable por las propias fuerzas, al porvenir absoluto que le ofrecía el mismo Dios. La Revelación de Dios en Jesucristo dióle al hombre caído la fe y de este modo hizo de nuevo posible *la esperanza en un porvenir absoluto*. La fe se convierte así en la condición de posibilidad de una auténtica conciencia histórica. A la luz de la fe el acontecer intramundano se convierte en historia. Ahora bien, ¿cómo ve la fe esta historia? Como ha expuesto profundamente Heinrich Scholz la fe sólo puede ver la historia como *lucha entre la fe y la infidelidad* [49]. La historia se convierte así en la historia de esta lucha entre la fe y la infidelidad, entre la humildad y la soberbia, entre la aceptación o la repulsa del fin sobrenatural, al que Dios por la fe ha llamado al hombre [50].

San Agustín ha desarrollado su concepción de la historia en los doce últimos libros de la *Ciudad de Dios*. Su núcleo central se resume en los dos esquemas intuitivos de la *civitas Dei y la civitas terrena*. Ambas ciudades se originan de los dos amores fundamentales que anidan en el corazón humano. "Dos amores fundaron dos ciudades: la terrena, el amor propio hasta el desprecio de Dios y la celestial, el amor de Dios hasta el desprecio propio" [51]. La ciudad terrena está constituída por la sociedad de los hombres que viven la vida del hombre viejo, unidos por el común amor de las cosas terrenas y la común decisión contra Dios son los hombres que se han cerrado en sí mismos, en su autonomía, en su egoísmo y han elegido la soberbia. La ciudad de Dios agrupa en cambio a los hombres que viven la vida del hombre nuevo, unidos por el común amor a las cosas celestiales y la común entrega a Dios: son los hombres que se han abierto, han admitido su religación y su dependencia y han elegido la humildad. Sería erróneo creer que ambas ciudades se identifican con el Estado y la Iglesia, pues ni el Estado consta sólo de réprobos, ni la Iglesia sólo de elegidos. Se trata más bien de dos comunidades de orden ideal que se originan de la orientación de los dos amores [52]. Por eso escribirá San Agustín que las dos ciudades "mezcladas

---

[49] *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Ein Komentar zu Augustinus "De civitate Dei", Leipzig 1911.

[50] Cf. M. MÜLLER, *Augustinus*, l. c., 685.

[51] *Civ. Dei* XIV, 28: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam sc. amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum tui" (CChrL 48, 451, 1-3).

[52] Cf. *Civ. Dei* XV, 1: "Quas etiam mystice appellamun civitates duas, hoc est duas societates hominum quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo" (CChrL 48, 453, 16-20).

en el cuerpo y separadas en el corazón se encaminan a través de los siglos hasta el fin del mundo" [53]. Esa confusión pasajera concluirá en el juicio y "los cuerpos serán separados según el amor de los corazones" [54]. Entretanto que llega este día la tensión de ambas ciudades, originada de la tensión de ambos amores, desarrolla la historia universal [55].

Con su idea de las dos ciudades San Agustín ha visto la historia en lo que tiene de más profundo y originario. A esta visión más bien vertical de la historia se añade ahora otra horizontal que recoge las etapas decisivas del acontecer histórico. Por primera vez en la historia de las ideas alguien ha puesto orden en el aparente caos del acontecer mundano y le ha dado un *sentido progresivo e irrepetible:* la *salvación del hombre* en la consecución de su destino eterno. A esta meta trascendente y suprahistórica se dirige el dinamismo de la historia humana. La historia es, pues, de un modo esencial *Historia de la salud.* Todos los demás valores inmanentes que en la historia se realizan son sólo algo accidental y accesorio en comparación con el valor primordial de la salvación y en consecuencia no podrán darnos jamás el sentido esencial de la historia. Es evidente que dentro de esa concepción soteriológica de la historia la primera palabra corresponde a Dios. El se reserva en efecto la iniciativa en la historia humana. La historia del hombre comienza con los hechos de Dios. El hombre no tiene sino responder a estas intervenciones divinas y su respuesta ha sido las más de las veces negativa. La historia de la salud se ha convertido así en *historia del pecado.* Pero sea como historia de salud, sea como historia del pecado, la historia es esencialmente *historia de la libertad:* a la decisión libre de Dios corresponde la decisión libre del hombre [56].

Agustín nos da una visión simbólica del proceso histórico. Hay en él siete edades que corresponden a los siete días de la creación. La actividad cosmogónica de Dios prefiguraba así su actuación histórica. Esta actuación tiene un *sentido pedagógico* de formación y educación de la humanidad que pasa así bajo la acción de Dios por las seis etapas de la vida humana: *infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, aetas senior, se-*

---

[53] *In Ps.* 136, 1 (CChrL 40, 1964, 6-8).

[54] Cf. A. CATURELLI, *La última edad de la historia,* Agustinus 3 (1958) 53.

[55] Agustín ha expresado en diversos lugares este antagonismo de las dos ciudades. Su primer brote lo encuentra ya en la narración bíblica de Caín y Abel: "Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem posterior Abel ad civitatem Dei" (*Civ. Dei* XV, 1 CChrL 48, 453, 29-31): "Quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas civitates Dei et hominum, inimititias demonstravit" (*Civ. Dei* XV, 5 CChrL 48, 458, 34-37). Cf. también *De Gen. ad lit.* 11, 15, 20. Véase CATURELLI, l. c., 51 ss.

[56] Cf. M. MÜLLER, *Augustinus,* l. c., 686-87.

nectus. En el orden del acontecer histórico corresponden a estas etapas educativas las edades siguientes: de Adán a Noé, de Noé a Abraham, de Abraham a David, de David a la cautividad de Babilonia, de la cautividad a Cristo. Cada edad tiene una mañana y una tarde, se abre por una acción soteriológica de Dios y se cierra con una catástrofe [57]. La primera mañana es la creación del hombre y su elevación al orden sobrenatural y la última tarde el juicio: entre ambas corre la historia, cuyo centro es Cristo. La Encarnación es la acción decisiva de Dios en la historia. En ella culmina la historia de la salud: Dios se hace hombre para que el hombre pueda hacerse dios. Ella es la acción definitiva, singular, irrepetible y que persevera inmutable hasta el juicio. Con el juicio la historia ha llegado a su término: todo está ya decidido en el cielo o en el infierno. La historia como evento de la libertad ha cesado. Queda sólo fuera del tiempo y de la historia la paz y el gozo del sábado eterno [58]. "Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que acontecerá en el fin sin fin. Pues éste es nuestro fin, arribar al Reino que no tiene fin" [59].

No es necesario destacar aquí la grandiosidad de esa Teología agustiniana de la historia, ni su enorme influjo en el pensamiento posterior desde Orosio a Hegel [60]. Es verdad que hay en ella una laguna importante: con la manifestación de Cristo la historia ha entrado en su última fase y pasa sin otros eventos a la escatología final. Falta en Agustín una visión más completa de la aparición del Reino de Dios nuevo-testamentario y de su continuación en la Iglesia. Esta falta no se refiere simplemente a algo accesoria y ornamental, pues significa nada menos que Agustín, a pesar de su profunda visión del progreso histórico, ha inclinado demasiado la historia hacia el pasado y con ello ha errado su sentido concreto como movimiento creador [61]. Pero no obstante esta laguna, explicable por otro lado por la relativa cercanía del autor al acontecimiento central de la historia, la visión agustiniana ha logrado

---

[57] Cf. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 2.ª ed. Darmstadt 1954, 117 ss.

[58] Cf. M. MÜLLER, *Augustinus*, l. c., 687.

[59] *Civ. Dei* XXII, 30, 5 (CChrL 48, 866, 145-148).

[60] Véase el ya citado libro de K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* en el que autor analiza las diversas Filosofías de la Historia remontándose hasta sus "presupuestos teológicos" en San Agustín y en la Biblia. Para el influjo de Agustín en el pensamiento histórico-político del Medioevo es importante DEMPF, *Sacrum Imperium*.

[61] Cf. DEMPF, *Sacrum Imperium*, 129 ss. Dempf llama a la Teología agustiniana de la Historia "eine Vorgeschichtshistoire mit einem eschatologischen Schluss" (ibid. 131).

sintetizar por vez primera los conocimientos históricos de su tiempo en un conjunto grandioso dominado por la idea cristiana de salvación. Todavía hoy es preciso acudir a San Agustín para comprender en toda su profundidad lo que la actual conciencia histórica debe al Cristianismo. La creencia laica en el progreso no es más que una secularización de la fe cristiana en la salvación que está en el centro de la concepción agustiniana. Y sobre todo: Agustín ha visto la historia, como el mismo tiempo, en íntima relación con la eternidad. Es verdad que San Agustín se ha adelantado a los modernos con su concepción del hombre como ente temporal e histórico. Pero también se les ha adelantado o mejor superado al afirmar que tiempo e historia no tienen sentido, sino a la luz de una eternidad de la que vienen y a la que vuelven. Lo ha notado Sciacca: el movimiento dialéctico del pensamiento agustiniano va del Eterno a lo temporal y de nuevo al Eterno. Lo temporal—la historia de cada hombre y de la humanidad—está en el medio como encerrado por la Eternidad [62]. Por eso llama San Agustín a la ciudad de Dios "civitas peregrina". Peregrina porque la esencia de su ser está en tender más allá del tiempo histórico, en el que necesariamente se mueve, hacia la eternidad suprahistórica.

EUSEBIO COLOMER, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

[62] *Agostino*, Enciclopedia filosófica italiana I, 106-107.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

IDEAS FILOSOFICAS EXPUESTAS POR S. S. PIO XII

II

En 1952, en esta misma Revista PENSAMIENTO, se publicó una NOTA con este mismo título: *Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pio XII.* Hacía trece años escasos que el Santo Padre había empezado su glorioso Pontificado y, sin apurar la materia, se pudieron fácilmente entresacar de sus escritos públicos numerosos puntos de filosofía, indicados o explanados por su venerado autor. La actividad del magisterio papal continuó inexhausta hasta horas antes de sellarse sus labios para siempre en la tierra, y numerosas y más abundantes enseñanzas filosóficas brotaron de su cátedra de sabiduría humano-divina.

Estas son las que se pretenden recoger en las presentes páginas como complemento de aquéllas, y con las mismas advertencias previas que allí se hicieron.

El orden de presentarlas, sin embargo, será diverso: entonces se encuadraron en los clásicos Tratados de la Filosofía escolástica; ahora se agrupan —siguiendo también al Sumo Pontífice en la estructuración de la Filosofía— como respuestas a los tres grandes problemas filosóficos: *el hombre, el mundo, Dios.*

Antes de presentarlas conviene, sin embargo, recoger bastantes ideas generales del Papa sobre la Ciencia, la Filosofía y su estudio, la Escolástica y Santo Tomás, y sobre algunos errores contemporáneos, centrando así y ambientando la reflexión filosófica del presente.

La *Ciencia*—dijo Su Santidad—tiene como exigencias la verdad y la veracidad: la verdad en el sentido clásico, sin utopías idealístico-kantianas, como la usan muchos científicos, evitando falsas interpretaciones de los hechos con las cualidades que deben adornar al hombre de ciencia; de donde resultará la veracidad y la concordia de las Ciencias entre sí [1].

---

[1] Discurso a los participantes a la I Reunión Internacional de genética médica. 8 de septiembre de 1953.

De la Ciencia exaltó el Santo Padre sus progresos [2], su hermosura y nobleza como perfeccionadora del hombre, aunque sin sobrevalorarla injustamente. Tampoco ella puede responder a todos los problemas y dificultades [3]. Así, en particular, las ciencias experimentales no pueden explicar la profunda verdad de los seres [4]; la Astronomía, con su titánica labor, no sacia el deseo humano de saber, ni debe detener el vuelo del entendimiento hacia verdades superiores [5].

Sobre la pretendida oposición entre la *Ciencia y la Fe*, hay que tener presente que el método de las ciencias naturales no es válido para otros campos del conocimiento, existen realidades metafísicas con sus leyes ontológicas universales, las dificultades concernientes a la Fe hay que ponerlas en el conjunto del problema de la religión y del mundo [6], tal vez habrá que esperar siglos para la solución de aparentes oposiciones, solución que no faltará, pues Dios infalible es el Autor de la Naturaleza y de la Revelación [7], la cual tiene las supremas garantías de verdad y veracidad [8]. Por esto mismo no hay que desistir en el estudio de los fundamentos de la Fe, procurando resolver cuantas dificultades se presenten [9]. Claro está que en caso de aparente disidio entre Ciencia y Religión, aquélla debe conformarse con ésta: una concepción filosófica, si deforma el sentido natural de una verdad revelada, o no es exacta o no se utiliza correctamente [10]. Por ello la religión no estorba el libre uso de la razón; al contrario, la ayuda alejándola de fingidas verdades, elevándola y ensanchando el campo de sus ideas [11]. Si hoy se admite más fácilmente la armonía entre Fe y Ciencia, débese a la actividad teórico-práctica de la religión, que presenta a la fe cristiana llena de vitalidad, no al margen de la vida, sino dominándola [12].

La llamada *Ciencia*, en contraposición a la *Filosofía*, también *se armoniza* con ésta. En varias ocasiones lo ha repetido el Papa [13] y ha expuesto tanto la ayuda prestada por la Ciencia a las especulaciones filosóficas en general, y en particular en las pruebas de la existencia de Dios [14], como la ayuda y

---

[2] Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias. 24 de abril de 1955.
[3] Discurso a los Profesores y Alumnos de la Universidad de Roma. 15 de junio de 1952.
[4] Discurso a la Asamblea plenaria de la pontificia Academia de Ciencias. 24 de abril de 1955.
[5] Discurso a la Semana de estudios astronómicos promovida por la Pontificia Academia de Ciencias. 20 de mayo de 1957.
[6] Discurso a los Profesores y Alumnos de la Universidad de Roma. 15 de junio de 1952.
[7] Discurso a los estudiantes de la Sorbona. 10 de abril de 1953.
[8] Discuso a los participantes a la I Reunión Internacional de genética médica. 8 de septiembre de 1953.
[9] Discurso a los Sacerdotes italianos y a los jóvenes que los acompañaban, dedicados a la catequesis. 1 de octubre de 1953.
[10] Discurso al Congreso Internacional de Liturgia Pastoral. 22 de septiembre de 1956.
[11] Carta Enciclica "Invicti Athletae" sobre S. Andrés Bobolà. 16 de mayo de 1957.
[12] Discurso al Congreso Internacional de la Tercera Orden Dominicana. 29 de agosto de 1958.
[13] Véase, por ejemplo, el Discurso a 50.000 Estudiantes de Enseñanza Media de Roma. 24 de marzo de 1957.
[14] Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias. 22 de noviembre de 1951.

complementos prestados por la Filosofía a la Ciencia en su empeño de profundizar en el conocimiento de los seres y de realizar una síntesis completa del universo. ¡Qué daño ha traído el divorcio entre Ciencia y Filosofía, y más el acoplamiento de aquélla al Mecanicismo, Idealismo o Escepticismo! Unicamente la Filosofía perenne, con su realismo crítico, podrá realizar la deseada vista de conjunto [15]. Magnífica lección sobre este tema de la integración de la Ciencia por la Filosofía fué el discurso de Su Santidad al IV Congreso Tomístico Internacional de 1955, al tratar los tres puntos de la Física moderna: estructura de la materia, determinismo e indeterminismo, y la energía en su relación con la materia; aunque con la observación de que "sólo teniendo una clara conciencia de los resultados experimentales, de las proposiciones matemáticas, de las construcciones teoréticas, es posible aportar una valiosa contribución interpretativa por parte de la Filosofía perenne".

Tratando ya de las *tareas de la Filosofía y del filósofo*, dijo el Santo Padre: "Desde un punto de vista objetivo, la Filosofía es una ciencia que hay que construir siguiendo un método preciso y exigente y desde un punto de vista subjetivo, una investigación personal, ávida de llenar las aspiraciones intelectuales y morales del ser humano. Tarea primera del filósofo es buscar la verdad y manifestarla; la verdad según la clásica definición de *adaequatio rei et intellectus*" [16]. A esta filosofía la llama el Papa: intérprete de la naturaleza y del conocimiento natural, y así, de algún modo, la norma de la vida [17], fundamento de todo saber [18], pondera su influjo constante, ya que, dados los medios de difusión actuales, la Filosofía afecta a las ideas de todos los órdenes y éstas en seguida pasan al gran público y conmueven a masas incontables [19]. Ninguna restricción se pone—contra los que han interpretado mal la Encíclica *Humani generis*—a las investigaciones que exige el avance de los estudios [20]; ni la razón ni el pensamiento cristiano ponen barreras a la búsqueda y afirmación de la verdad [21], y la enseñanza filosófica debe ser apropiada para responder a los errores de hoy y estar al corriente de los modernos descubrimientos [22].

La *Filosofía* y la *Revelación* no sólo se ayudan mutuamente, como la Ciencia y la Fe, sino que la Filosofía lleva naturalmente a la búsqueda y aceptación de la Revelación [23].

---

[15] Discurso a la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias. 24 de abril de 1955. Véase también: Discurso a los Delegados del VII Congreso Internacional de la Industria del Gas. 28 de septiembre de 1958.

[16] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

[17] Discurso a los Profesores y Alumnos de la Universidad de Roma. 15 de junio de 1952.

[18] Discurso a 50.000 estudiantes de Enseñanza Media de Roma. 24 de marzo de 1957.

[19] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

[20] Discurso a un grupo de PP. Carmelitas Descalzos, reunidos en Asamblea de estudios. 23 de septiembre de 1951.

[21] Discurso a los participantes a la I Reunión Internacional de genética Médica. 8 de septiembre de 1953.

[22] Constitución Apostólica "Sedes Sapientiae" sobre la formación de los jóvenes religiosos. 31 de mayo de 1956.

[23] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

El Santo Padre insiste también en las excelencias de la *Escolástica*—por desgracia a menudo descuidada y despreciada—como método, preparando el entendimiento para confrontar los misterios de la Fe y los supuestos filosóficos sin impedir por ello los estudios positivos; y como doctrina, con un conjunto de verdades básicas, ciertas para todos, junto a una sana libertad de discusión en los puntos opinables [24], y con las únicas respuestas posibles a los problemas más trascendentales del hombre [25]. Más en concreto, abogó en una ocasión, ante un auditorio de científicos, por una como fusión de la Física actual a la Filosofía perenne [26].

El primer representante de la Escolástica es, sin duda. el *Doctor Angélico*, y Su Santidad Pío XII ha manifestado su predilección por él, tomándolo como apoyo de sus enseñanzas pontificias y recomendando expresamente su guía y magisterio: pues, aunque Santo Tomás—gran Doctor de la Iglesia—no está dotado de infalibilidad, junta el estudio de las ciencias positivas y la especulación, nadie le supera en la clara y distinta exposición de la Filosofía antigua y cristiana y en la coherente y sólida estructuración de sus verdades y conocimientos [27]. Su método y sus principios sirven como ningunos para formar la inteligencia y para preparar las ya formadas a penetrar en las verdades más recónditas. Apartarse sin razón del Santo es ajeno a la voluntad pontificia y expuesto a toda clase de peligros. Sus principios iluminan casi todas las cuestiones modernas, y quien posea su doctrina no se dejará arrastrar peligrosamente por las modas del pensamiento [28]. Por esto insiste Su Santidad en inculcar lo mandado por la Iglesia sobre la enseñanza de la Filosofía en conformidad con la doctrina y los principios del Santo Doctor [29], y aprueba y alaba a cuantos se dedican a profundizar y divulgar los escritos del Angélico [30].

El Santo Padre, como Doctor y Guía, no sólo indicó la meta y sus caminos, también señaló con rojas llamadas los *errores* que los bordean; unas veces se refería en general al desorden de tantos pensadores contemporáneos y las fatales consecuencias de los filósofos en un público no preparado [31], o a ciertos sistemas caducos, y errores que pueden ejercer sobre la humanidad una larga y profunda influencia [32]; otras cita con sus nombres y caracteriza algunos sistemas más en vista. Así alude al movimiento de adaptación y orientación de la Filosofía a corrientes científicas modernas no suficientemente fundadas, y de inclinación injustificada y concesiones al Evolucionismo, Idealis-

---

[24] Alocución en el IV Centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana. 17 de octubre de 1953.

[25] Discurso a 50.000 estudiantes de Enseñanza Media de Roma. 24 de marzo de 1957.

[26] Discurso a la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias. 24 de abril de 1955.

[27] Alocución en el IV Centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana. 17 de octubre de 1953.

[28] Discurso al IV Congreso tomístico Internacional. 14 de septiembre de 1955.

[29] Constitución Apostólica "Sedes Sapientiae" sobre la formación de los jóvenes religiosos. 31 de mayo de 1956.

[30] Discurso al Pontificio Ateneo Angelicum de Roma. 15 de enero de 1958.

[31] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

[32] Discurso a los estudiantes de la Sorbona. 10 de abril de 1953.

mo, Inmanentismo, Pragmatismo, Existencialismo, Historicismo [33]. Reprueba el método de enseñanza de la Filosofía que se reduce a presentar un elenco obsesivo de errores provenientes de mentes desorientadas y corazones desordenados [34]; rechaza la concepción racionalístico-idealista de la verdad, que reinaba y reina todavía [35]; lamenta—esbozada la trayectoria de la Filosofía—cómo la humanidad recoge los frutos amargos de un racionalismo que ella misma ha cultivado por varios siglos y continúan envenenándola [36]. Habló en dos notables discursos de las incidencias del Mecanicismo e Idealismo en la explicación de los hechos científicos [37]; llamó mezquino e incoherente al Positivismo que impugna las pruebas de la existencia de Dios [38], y levantó su voz razonada contra el Positivismo jurídico, de consecuencias tan funestas en la última guerra mundial [39]. Recordó la excisión del hombre operada por el Modernismo a principios de siglo al enfrentar la Fe y la Ciencia [40]; deshizo el equívoco de confundir la Historia con el Historicismo, incompatible por su cambio y evolución con la concepción católica del mundo y, en general, con la de toda Religión que reconozca un Dios personal [41]; y al Historicismo y Materialismo aludia al contraponer el pensamiento de Santo Tomás sobre la Providencia divina en el régimen del mundo a los que conceden a la Historia una estima exagerada y un carácter absoluto, por el que el hombre hubiera de desarrollar su cometido en el curso determinado y fatal de los acontecimientos, impotente ante los hechos que se desenvuelven en el universo [42].

Del Existencialismo, sin Dios o contra Dios, hace derivar el Sumo Pontífice el llamado "Existencialismo ético" o "Moral de situación", tan contrario a la Fe católica y a los verdaderos principios de la moral [43], y al Existencialismo se refiere cuando, descrita la situación angustiosa de la humanidad de la posguerra, exclama: "El espíritu que huye de la luz, que se cierra a toda revelación sobrenatural y cree poder interpretar la existencia en términos puramente humanos, se entrega sin defensa al mal que lo roe, condenando a la ruina a los mismos valores que quería salvaguardar" [44]. Al Materialismo achaca Su

---

[33] Discurso a la VI Semana de adaptación Pastoral. 14 de septiembre de 1956.

[34] Discurso a 50.000 estudiantes de Enseñanza Media de Roma, 24 de marzo de 1957.

[35] Discurso a los participantes a la I Reunión Internacional de genética médica. 8 de septiembre de 1953.

[36] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

[37] Discurso a la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias. 24 de abril de 1955, y al IV Congreso tomístico Internacional. 14 de septiembre de 1955.

[38] Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias. 22 de noviembre de 1951.

[39] Véease: Discurso al VI Congreso de Derecho Penal Internacional. 3 de octubre de 1953, al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos. 6 de diciembre de 1953, y a la Asamblea de la Comisión Internacional de Policía criminal. 15 de octubre de 1954.

[40] Discurso en la canonización de SS. Pío X. 29 de mayo de 1954.

[41] Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas. 9 de septiembre de 1955.

[42] Discurso a la Unión Internacional de Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte. 9 de marzo de 1956.

[43] Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de la Federación de Juventudes Femeninas Católicas. 18 de abril de 1952.

[44] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

Santidad no sólo algunos errores infiltrados en modernas teorías sobre la educación [45] y el concepto técnico de la vida, sino también, y con dolorosas repercusiones, el naufragio de los sinceros deseos de paz y distensión acariciados por los pueblos de Europa [46], el gran desorden reinante en el mundo de los valores que lleva al más negro pesimismo [47], la invalidez, al menos parcial, de ciertas soluciones de la cuestión social [48] y la vana esperanza de algunos científicos de resolver, sin ayuda del espíritu, tan sólo con sus cálculos, observaciones y experiencias, las múltiples cuestiones de la Ciencia [49].

El hombre.

En lo hasta aquí recordado no faltan enseñanzas sobre temas estrictamente filosóficos, y en adelante se presentarán otras muchas alrededor de los tres grandes problemas del *hombre*, del *mundo* y de *Dios*.

El *hombre metafísicamente* considerado es un ser vivo, dotado de entendimiento y de libertad, en el que el cuerpo y el alma están unidos en una sola naturaleza, que posee una existencia independiente [50].

Repetidas veces el Sumo Pontífice habla de la *dignidad* del hombre, que tiene como fundamento—en el orden natural—su *alma* espiritual e inmortal, creada por Dios, imagen y semejanza de su Creador, que hacia Él camina por el conocimiento y el amor [51]. De esta alma depende la excelencia toda del hombre en lo intelectual, volitivo, sensitivo y material del mismo cuerpo, formado hasta sus últimas fibras según una teleología aún no explorada del todo [52]. De esta excelencia y dignidad proceden variadísimas conclusiones prácticas: todos los hombres son iguales entre sí ante Dios y con este presupuesto han de regularse los contratos de trabajo entre empresarios y obreros [53]; todo hombre de cualquier edad y condición, aun de la más ínfima psicológicamente, exige estima, consideración y respeto [54]; todo espectáculo de cine debe respetar esa dignidad, y, para que el cine sea ideal, afianzar y elevar al hombre en el conocimiento de su dignidad [55]. Esta dignidad tiene sus

---

[45] Carta al IV Congreso Interamericano de Educación Católica. 5 de agosto de 1951.

[46] Radiomensaje en la víspera de Navidad de 1953.

[47] Radiomensaje de Navidad a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.

[48] Discurso a los trabajadores católicos italianos en la festividad de San José. 1 de mayo de 1958.

[49] Radiomensaje de Navidad a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.

[50] Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada. 10 de abril de 1958.

[51] Discurso a la Conferencia Internacional sobre relaciones humanas en la Industria. 4 de febrero de 1956.

[52] Discurso a la Industria cinematográfica italiana. 21 de junio de 1955.

[53] Discurso a la Conferencia Internacional sobre relaciones humanas en la Industria. 4 de febrero de 1956.

[54] Discurso al Colegio Internacional neuropsicofarmacológico. 9 de septiembre de 1958.

[55] Discurso a la Industria cinematográfica italiana. 21 de junio de 1955.

exigencias—en especial la libertad—que defender contra toda presión externa y contra el criterio de los sistemas sociales que la paralizan y hacen ilusoria [56].

Fin del hombre es—dice el Santo Padre con palabras de Santo Tomás—"Dios que es fin último del universo, a quien sólo la naturaleza intelectual alcanza en Sí mismo conociéndole y amándole" *(Suma contra Gentiles,* lib. III, cap. 112) [57]. Todas las cosas y todos los hombres deben estar en el mundo para servicio de Dios y para darle gloria, aunque sólo el hombre dotado de entendimiento y de voluntad puede darle la gloria formal, conociéndole, alabándole, amándole [58]; y precisamente el hombre es señor de las cosas y está llamado a dominarlas para conseguir este fin y para que las cosas creadas cumplan con el suyo [59]. Fué toda la creación la que Dios confió al espíritu humano para que penetre en ella y pueda así cada vez mejor comprender y más a fondo la grandeza infinita del Creador [60]. El Señor puso al hombre en el mundo para que sea su señor con su pensamiento, querer y acción, haciendo propia en intensidad y profundidad, "intensive et collective" *(S. Th.,* 1.ª p. q.93 a.2 ad 3r), la semejanza de la eterna verdad y bondad extensivamente difundida por el mundo [61].

Constitutivo formal del hombre es el *alma,* forma sustancial de su naturaleza, de donde dimana toda la vida, y en donde radican los dinamismos psíquicos, a quien la naturaleza encarga el gobierno de todas las energías hasta tanto que ellas no hayan adquirido su última determinación [62].

La *inteligencia humana,* que constituye la parte propia del hombre, puede ser activa y pasiva, pues se ordena tanto al conocimiento de la verdad como a la acción exterior que procede del entendimiento práctico [63]. Esta inteligencia sufre hoy una deformación por el exceso de las sensaciones, por las que se deja llevar a reducir la aplicación plenamente espiritual de la inteligencia y a llegar a ser cada día menos apta para madurar ideas que constituyen la sustancia de la vida [64]. El entendimiento tiene su libertad, que consiste en el poder de penetración, de atención a uno u otro aspecto, de síntesis, de deducción. Es, por tanto, una libertad totalmente positiva y tanto mayor cuanto más lúcida y defendida contra el error [65].

Pero la libertad se da propiamente en la *voluntad,* que es quien hace obrar a las otras facultades humanas. La voluntad pertenece al dominio de la afec-

[56] Discurso al Cuerpo Diplomático. 4 de marzo de 1956.
[57] Discurso a la Unión Internacional de Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte. 9 de marzo de 1956.
[58] Discurso a un grupo de trabajadores del matadero de Roma. 17 de noviembre de 1957; al Colegio Internacional neuropsicofarmacológico. 9 de septiembre de 1958.
[59] Discurso a un grupo de trabajadores del matadero de Roma. 17 de noviembre de 1957.
[60] Discurso al VII Congreso Internacional de la Federación Astronáutica Internacional. 20 de septiembre de 1956.
[61] Radiomensaje a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.
[62] Discurso a los asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica. 13 de abril de 1953.
[63] Radiomenaje a las Religiosas de clausura de todo el mundo. 19 de julio de 1958.
[64] Radiomensaje a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.
[65] Discurso a 50.000 estudiantes de Enseñanza Media de Roma. 24 de marzo de 1957.

tividad, y así es el amor el que mueve a la inteligencia en su ejercicio: ya sea amor del conocimiento en sí mismo, ya sea amor a la cosa conocida [66].

Que el hombre decide de cada uno de sus actos particulares, es una convicción humana imposible de desarraigar; jamás admitirá la mayoría de los hombres que la autonomía del querer se reduzca a un tejido de fuerzas internas y externas. Aunque estar dotado de autodeterminación no quiere decir verse libre de todo influjo interno y externo, de toda atracción y seducción [67]. No es posible, cuando se estudia la relación entre el "yo" y sus dinamismos, conceder teóricamente la autonomía del hombre, y añadir que en la realidad de la vida este principio teórico parece fracasado o reducido a la mínima expresión. La autonomía de la libre voluntad se sustituiría con la heteronomía del dinamismo instintivo [68]. Por esto llama la atención Su Santidad a los estadísticos no desconozcan la libertad que interviene en muchos de los hechos sociales. La "ley de los grandes números" no prueba nada contra la libertad del querer de los individuos [69]. El delincuente, el agente de un presunto delito, es un hombre dotado de libertad, no un conjunto de sentidos e impulsos que funcionan sólo bajo el efecto del instinto y del apetito. El hombre goza de la capacidad de gobernarse a sí mismo y debe, por consiguiente, ser considerado como responsable de sus actos autodeterminados, al menos hasta que se pruebe lo contrario [70].

Esa libertad no puede anularse o padecer disminución notable y duradera por ningún fin, aun terapéutico [71]. Y como nadie, ni aun el Estado, puede violar las justas libertades de la persona, tampoco el individuo puede, sin arruinar su propia dignidad, abusar de su libertad personal con menosprecio de su responsabilidad frente al bien común [72]. El ejercicio de la libertad es, por tanto, limitado; ante todo por nuestra condición de criaturas, y hay que completar la noción de libertad afirmando la de responsabilidad que, incluyendo aquélla, presta el respeto debido al prójimo, a los superiores y al Creador [73].

El otro constitutivo del hombre es el *cuerpo:* éste es la morada de un alma espiritual e inmortal, parte esencial de la persona humana cuya dignidad comparte; por lo mismo, se puede decir que fué formado a imagen y semejanza de Dios. Así se le debe respetar aun siendo cadáver, no situándole en el mismo plano que el del animal o de una simple cosa [74]. Material y corruptible, su puesto es de servicio del hombre y hay que dominarlo, pero también

---

[66] Radiomensaje a las Religiosas de clausura de todo el mundo. 19 de julio de 1958.

[67] Discurso al VI Congreso de Derecho Penal Internacional. 3 de octubre de 1953.

[68] Discurso a los asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología clínica. 13 de abril de 1953.

[69] Discurso ante los participantes en la 28.ª Sesión del Instituto Internacional de Estadística. 10 de septiembre de 1953.

[70] Discurso a la Asamblea de la Comisión Internacional de la Policía Criminal. 15 de octubre de 1954.

[71] Discurso al I Congreso Internacional de Histopatología nerviosa. 14 de septiembre de 1952.

[72] Carta a la 41.ª Semana social de Francia. 14 de julio de 1954.

[73] Carta al IV Congreso de Educación Católica, en Río de Janeiro, 1951.

[74] Discurso a un grupo de dirigentes de la Asociación de donadores de córneas, etc. 14 de mayo de 1956.

cuidarlo, por ejemplo, alimentándolo [75]. Este cuidado, sin embargo, no es fin en sí mismo, sino que debe ser dirigido al perfeccionamiento espiritual y moral del hombre. El deporte, en consecuencia, no debe impedir los deberes del hombre; el deportista no es dueño absoluto de su cuerpo; el deporte debe ayudar al deportista al desarrollo de sus facultades superiores: entendimiento y voluntad. Esta, sobre todo recibe por la educación deportista el fruto más conspicuo para la vida humana y cristiana [76].

Por esta y con esta naturaleza material-espiritual posee el hombre la admirable facultad del *lenguaje*. Sólo al hombre le está reservada la lengua intelectual, cuyas palabras son "los signos de los conceptos del alma" *(S. Th.*, 1.ª p. q.84 a.2 ad 3r) [77].

Respecto al *hombre* individual o colectivo desde el punto de vista *psicológico*, el Santo Padre ha dado enseñanzas de gran valor. Hablando a psicólogos de profesión, presentó y glosó esta definición de personalidad humana: "La unidad psicosomática del hombre en cuanto determinada y gobernada por el alma"; en la que se destaca el "yo", centro único del ser y de la acción, que se posee y dispone de sí, permanente y libremente, y toma, bajo la influencia de causas internas y externas, una actitud determinada y un carácter permanente, que constituye como su marca propia [78].

Creen algunos psicólogos modernos haber descubierto en el hombre un dinamismo que radicando en las profundidades del psiquismo empujaría al hombre hacia el infinito, que lo supera no haciéndoselo conocer sino por una gravitación ascendente derivada directamente del sustrato ontológico. Su Santidad Pío XII se hace eco de esta opinión, y, descartada, por una parte, que tal sea el fundamento de ninguna religión, y admitido, por otra, que puede la psicología analizar y sistematizar el contenido del psiquismo religioso, afirma: "Pertenece a los métodos de vuestra ciencia el esclarecer las cuestiones de la existencia, estructura y modo de obrar de ese dinamismo. Si el resultado se mostrara positivo, no se le debería declarar inconciliable con la razón y con la fe. Eso demostraría solamente que el "esse ab alio" es también hasta sus más profundas raíces un "esse ad aliud" [79].

Además de la psicología individual de cada hombre, se ha referido el Papa a la colectiva y a la individual en diversas clases de hombres. Así, por ejemplo, habla del estado psicológico de los pueblos que, sacudidos por dos guerras mundiales, ansían únicamente una serena y activa convivencia. Había ya caracterizado la actual situación por una triple coexistencia en el temor, en el error y en la verdad, y ahora insiste en que para la obra de paz es menester dirigir la atención a los aspectos cada vez más vastos y profundos de la psicología

---

[75] Discurso al III Congreso Nacional Italiano de Pastas alimenticias. 22 de noviembre de 1957.

[76] Discurso con ocasión del X aniversario del Centro Deportivo Italiano. 9 de octubre de 1955.

[77] Discurso a los empleados estatales y paraestatales de Roma. 10 de mayo de 1953.

[78] Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada. 10 de abril de 1958.

[79] Discurso a los asistentes al V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología clínica. 13 de abril de 1953. A la Unión de Juristas Católicos Italianos. 5 de diciembre de 1954.

y naturaleza de los pueblos, como también a sus íntimos movimientos y conflictos a que pueden éstos conducir o han conducido. Por su parte, se detiene en las relaciones entre lo nacional y lo internacional en el mundo de hoy y de ayer, concluyendo que el progresivo decrecer y amortiguarse de tensiones psíquicas parece ser una de las leyes de la psicología de los pueblos. La misma atención a la psicología del hombre colectivo hay que prestar para la formación de la Comunidad de los Pueblos, en que tantos elementos de éstos intervienen [80]. En otras ocasiones ha descrito la psicología del campesino [81], del niño [82], del reo condenado por la Justicia, y de la liberación de la culpa [83] y la del espectador del cine, que participa más que presencia de la acción cinematográfica, en cuyas diversas fases de preparación tanta parte tienen los estudios psicológicos [84].

El hombre—según se expresa el mismo Sumo Pontífice—tiene tres exigencias primordiales y fundamentales: la verdad, la bondad y la belleza [85], y con la segunda del bien queda inscrito como *sujeto de moralidad* y, por tanto, de obligaciones y derechos morales. La moral está basada en su último fundamento en el ser, en la razón, en Dios [86]. Su fin es determinar la actitud consciente del hombre en relación con las grandes obligaciones que proceden de las condiciones de la naturaleza humana: para con Dios, para consigo, para con el prójimo. La moral impone a la conciencia de cada uno el deber de reglar sus actos según las precitadas obligaciones [87]. Expresión de estas obligaciones morales es la *ley*, escrita por Dios en el corazón de los hombres y en las tablas de la ley, absolutamente universal, valedera siempre y para todos los casos; donde aparece claro el falso fundamento de la ética llamada de "situación", propuesta para suplir la pretendida incapacidad de adaptación de la ley moral a cada individuo y sus diversas situaciones [88].

Correlativo a la obligación de obedecer a las leyes justas es la de desobedecer a las injustas, contrarias al bien común, al derecho natural, al derecho positivo [89], y la antecedente de la recta formación de la conciencia, a la que es preciso educar con los medios adecuados [90].

---

[80] Discurso al Centro Italiano de Estudios para la reconciliación internacional. 13 de octubre de 1955. Rodiomensaje en Navidad de 1954.

[81] Discurso al Congreso de Cultivadores directos de Italia. 1 de marzo de 1952.

[82] Discurso a los Delegados de las secciones de menores de la Juventud femenina de Acción Católica Italiana. 31 de diciembre de 1953.

[83] Discurso a los Juristas Católicos Italianos. 5 de diciembre de 1954.

[84] Discurso a la Industria cinematográfica italiana. 21 de junio de 1955.

[85] Discurso al mundo cinematográfico. 21 de junio de 1955.

[86] Discurso a la VII Asamblea de la Asociación médica mundial. 30 de noviembre de 1954. A la XVI Asamblea Internacional de medicina militar. 19 de octubre de 1953.

[87] Discurso al VII Congreso Internacional de médicos católicos. 11 de septiembre de 1956.

[88] Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de la Federación mundial de Juventudes Femeninas Católicas. 18 de abril de 1952. Radiomensaje sobre la conciencia cristiana como objeto de la educación. 23 de marzo de 1952.

[89] Discurso a los funcionarios del Ministerio italiano del Internor. 20 de noviembre de 1955.

[90] Radiomensaje sobre la conciencia cristiana como objeto de la educación. 23 de marzo de 1952. A los asistentes al Congreso Internacional de Federación mundial de Juventudes Femeninas Católicas. 18 de abril de 1952.

Nadie—ni aun los paganos—pone en duda la existencia de la *Ley Natural*, a cuyo imperio ninguno se sustrae, ni legislador alguno puede oponerse o urgir normas que la sean contrarias [91]. Su reconocimiento es el primer postulado para cualquier acción pacificadora de los pueblos, por ser la fuente común de las normas que facilitan y aseguran la convivencia y mutua colaboración [92].

El hombre—ya queda indicado—es también *sujeto de derechos* inherentes a su personalidad, recibidos inmediatamente de su Creador, que las mismas autoridades públicas tienen la obligación de respetar [93]. Entre estos está el uso de su cuerpo, aunque sólo como usufructuario, que constituye un todo físico al que, por virtud del principio de totalidad, deberá cuidar, curar y aun mutilar para cumplir la finalidad asignada por su Creador, derecho exclusivo que regulará los poderes del médico y del cirujano [94]. Este derecho se une con el de inviolabilidad de la vida humana, que prohibe todo ataque voluntario directo contra la misma en cualquier época de su evolución y sea el que sea su valor relativo [95]; toda experimentación médico-quirúrgica en sí o en otros, aun espontáneamente ofrecidos, sin ciertas cautelas y presupuestos no fáciles de determinar [96] y el uso de narcóticos que constituya una verdadera eutanasia [97]. Con el inviolabilidad de la vida se da también el derecho a la integridad corporal, que nadie podrá tampoco violar, ni aun con fines científicos o aparentemente caritativos como el trasplante de órganos vivos, que no puede justificarse por considerar al hombre-individuo como parte de la sociedad, ya que ésta no constituye un todo físico, sino moral, y, por tanto, el principio de totalidad no puede aplicarse para la desintegridad corporal [98].

El hombre, *ser entre los seres*, se relaciona con ellos ante todo por el *conocimiento*. Este consiste esencialmente en llevar a la unidad del espíritu la multiplicidad de lo real, en descubrir en la complejidad de un dato los elementos permanentes que le explican y dan cuenta de su orientación, en expresar en fórmulas sintéticas las leyes que gobiernan los hechos [99].

---

[91] Discurso a los participantes al Congreso Internacional de Oficiales judiciales. 8 de septiembre de 1958.

[92] Discurso al Centro Italiano de Estudios para la reconciliación internacional. 13 de octubre de 1955.

[93] Discurso al Colegio Internacional Neuropsicofarmacológico. 9 de septiembre de 1958. Al I Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso. 14 de septiembre de 1952.

[94] Discurso al I Congreso Internacional de Histopatología nerviosa. 14 de septiembre de 1952. A los participantes al XVI Congreso convocado por la Sociedad Italiana de Urología. 9 de septiembre de 1953. A la XVI Asamblea Internacional de Medicina militar. 19 de octubre de 1953. A los miembros del Instituto Italiano de Genetica "Gregorio Mendel". 24 de noviembre de 1957.

[95] Discurso al Congreso del Frente de la familia y de la Federación de la Asociación de Familias numerosas. 26 de noviembre de 1951.

[96] Discurso a la VIII Asamblea de la Asociación médica mundial. 30 de septiembre de 1954.

[97] Discurso en respuesta a tres preguntas religiosas y morales concernientes a la analgesia. 24 de febrero de 1957.

[98] Discurso a un grupo de dirigentes de la Asociación Italiana de donadores de córneas, etc. 14 de mayo de 1956. Al Colegio Internacional Neuropsicofarmacológico. 9 de septiembre de 1958.

[99] Discurso ante los participantes en la XXVIII Sesión del Instituto Internacional de Estadística. 10 de septiembre de 1953.

Notas del conocimiento humano son: sed insaciable de saber [100], objetividad o sumisión a la realidad [101], por lo que la *verdad* no es una simple equivalencia entre dos contenidos del pensamiento, sino una "adaequatio rei et intellectus". Esta verdad así estudiada es el fin de toda investigación [102]. De esta concepción de la verdad concluye el Santo Padre: sed conscientes en la actividad científica de que todos los razonamientos desembocan en una verdad absoluta e incondicional. La relativización de todo conocimiento es contraria a la naturaleza y al Cristianismo; la verdad absoluta forma la base indispensable y el más fuerte sostén contra el error [103] y también un lazo de unión entre los pueblos, pues al ser la verdad una, sólo podrá ser uno el querer universal y el deseo de la verdad [104].

El *testimonio* de otros—necesario a veces aun en la investigación científica—cuando se está seguro de que es digno de fe, constituye una fuente normal de conocimiento; mucho más si se trata del testimonio formal y explícito del Creador—en la Revelación—quien satisface en sumo grado la exigencia de verdad y veracidad, y atañe también a ciertos dominios de las ciencias naturales [105].

Respecto a los diversos *estados de la inteligencia* hacia la verdad, el Papa habló de la *certeza moral* necesaria al juez para dictar sentencia, que excluya toda duda razonable y seria y que ordinariamente no es imposible de conseguir [106]. Hay dos clases de *duda:* la "dinámica" fecunda y constructiva, y la "estática" radicada casi siempre en la ignorancia o, al menos, en un imperfecto conocimiento que pone en peligro convicciones quizá trabajosamente adquiridas, y, por lo mismo, muy de desterrar [107].

El ser visible más noble con quien se relaciona el hombre en este mundo es el *prójimo*, el otro hombre, ante el que es preciso que adopte—como ya se indicó antes y por las razones allí señaladas—una actitud de estima, consideración y respeto [108]. El amor mutuo es quien debe regir las relaciones de los hombres aun en el orden económico [109] y las telecomunicaciones, para que sean instrumento de progreso y bienestar deben ponerse al servicio de la estima y del respeto que mutuamente se deben los hombres, del conocimiento y com-

---

[100] Discurso al VII Congreso Internacional de la Federación Astronáutica Internacional. 20 de septiembre de 1956.

[101] Discurso a los participantes de la I Reunión de genética médica. 8 de septiembre de 1953.

[102] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

[103] Radiomensaje el "Día de los Católicos" de Friburgo. 16 de mayo de 1954.

[104] Discurso al Centro Italiano de Estudios para la reconciliación internacional. 13 de octubre de 1955.

[105] Discurso a los participantes de la I Reunión Internacional de genética médica. 8 de septiembre de 1953.

[106] Discurso a los Juristas Católicos Italianos. 5 de diciembre de 1954.

[107] Discurso a los Sacerdotes italianos y a los jóvenes que los acompañan, dedicados a la Catequesis. 1 de octubre de 1953.

[108] Discurso al Colegio Internacional Neuropsicofarmacológico. 9 de septiembre de 1958.

[109] Mensaje de Navidad de 1954.

prensión recíprocos [110]; la opinión pública debe formarse y expresarse a la luz de la verdad, de la justicia y de la caridad cristiana [111].

Todo hombre debe al entendimiento ajeno el tributo de la verdad y Su Santidad Pío XII lo ha recordado ante auditorios expuestos a deformarla, dimidiarla o silenciarla indebidamente. Así, por ejemplo, ante periodistas [112], estadísticos [113], científicos [114]. El respeto al prójimo se refiere no menos a su cuerpo—como se ha visto anteriormente—y a la *propiedad privada* consecuencia directa ésta de la esencia de la persona humana y un derecho de la dignidad humana, que no es función social exclusivamente [115].

Contra la propiedad privada irrumpe una corriente que amenaza arrastrar al individuo a una socialización total en cuyo extremo se haría pavorosa realidad la imagen terrorífica del Leviatán [116], cual la describió el mismo Santo Padre ante miles de trabajadores italianos [117]. En ella aparece la lucha de clases de tan importante papel en el Marxismo, cuya solución está en una ordenación recíproca, orgánica del patrono y del obrero [118] y en la fuerza que deriva de la actuación de la justicia social, del aprecio recíproco y de la mutua caridad fraterna por amor de Jesucristo [119]. Los obreros tienen perfecto derecho a organizarse, así defender sus justos derechos y tratar de mejorar sus condiciones de vida, pero siempre con medios moralmente lícitos [120].

El hombre tiene también deberes y derechos respecto a su actividad propia llamada *trabajo*. Su verdadero valor moral proviene de ser realizado por la persona humana; la humanidad trabajadora es una sociedad que no sólo produce objetos, sino que glorifica a Dios. El hombre trabajando perfecciona en sí la imagen de Dios, cumple el deber de procurarse a sí y a los suyos el sustento, y se hace útil a la sociedad [121].

Hoy se habla de la *justicia social* y el Sumo Pontífice ha recordado a patronos y obreros, en general, que sin Jesucristo y sin el cumplimiento de los preceptos divinos es inútil esperar la solución del problema social, y en particular cuáles son los derechos y deberes de cada clase [122].

El hombre nace en el ámbito de una sociedad—la familiar—y, naturalmente sociable, tiene aptitud y tendencias a constituir esta y otras sociedades. La *familia* es, ante todo, la célula y el modelo de toda vida social. Toda sociedad

---

[110] Discurso al III Congreso Internacional de Comunicaciones. 11 de octubre de 1955.

[111] Discurso a los Directores de periódicos americanos. 24 de marzo de 1952.

[112] Discurso a los Corresponsales extranjeros en Roma. 12 de marzo de 1953. Alocución a los Periodistas franceses de la Asociación Internacional de la Prensa Latina. 4 de junio de 1955.

[113] Discurso ante los participantes en la XXVIII Sesión del Instituto Internacional de Estadística. 10 de septiembre de 1953.

[114] Discurso a los participantes de la I Reunión Internacional de genética médica. 8 de septiembre de 1953.

[115] Radiomensaje a los Católicos austriacos. 14 de septiembre de 1952.

[116] Radiomensaje a los Católicos Austriacos. 14 de septiembre de 1952.

[117] Discurso a 6.000 trabajadores de Terni (Italia). 18 de noviembr ede 1956.

[118] Radiomensaje a los Católicos austriacos. 14 de septiembre de 1952.

[119] Discurso a un grupo de trabajadores italianos. 1 de mayo de 1953.

[120] Discurso a los Ferroviarios romanos. 26 de junio de 1955.

[121] Radiomensaje la víspera de Navidad de 1955.

[122] Discurso a los Peregrinos trabajadores de la Diócesis de Prato. 28 de octubre de 1956. A un grupo de metalúrgicos belgas. 20 de junio de 1955.

tenga como elemento la familia y constituyan ellas también una gran familia [123]. La familia, origen del género humano, obra maestra del Creador, de Él ha recibido su constitución, sus prerrogativas y deberes para conseguir sus propios fines [124]. El edificio cívico y social debe construirse sobre una concepción del matrimonio y de la familia conforme al orden establecido por Dios, y el Santo Padre ha recordado los principios intangibles que conciernen a la indisolubilidad del matrimonio, sus fines esenciales, carácter sagrado de la vida, etc. [125]. El primer deber en el santuario del hogar es el de proveer—teniendo en cuenta y perfeccionando cuanto sea posible su integridad, unidad y jerarquía natural de sus miembros—a la conservación, salud corporal, intelectual, moral y religiosa de la familia. Este deber lleva el de defender y promover sus derechos sagrados [126]. Entre estos deberes descuella el de la *educación* de los hijos, cuya excelencia y caracteres propuso Su Santidad [127], así como algunos defectos que en ella hay que evitar [128].

Los padres son los que originariamente tienen el derecho y la obligación de educar, y el Sumo Pontífice lo ha reptido una y otra vez; ha lamentado la falta de preparación que con frecuencia aportan al matrimonio y declarado la necesidad de procurársela. Ha expuesto las relaciones necesarias con los maestros de sus hijos, que complementan o suplen la acción paterna, pero no la sustituyen; ha inculcado cómo la educación se realiza más con el ejemplo y el ambiente del hogar que con las mismas palabras [129].

Su Santidad habló también de las otras personas que intervienen en la educación e instrucción de la niñez y juventud: los maestros y profesores en los diversos grados de instrucción; de las buenas cualidades que deben adornarles [130]; de su importancia, necesidad y función social [131], y, dirigiéndose a los universitarios, recordó la gran responsabilidad de los catedráticos [132] y la gran misión de la Universidad [133].

El derecho primario a educar a los hijos reside en la familia, la escuela

---

[123] Carta a la Asociación Kolping, con ocasión de su centenario. 19 de mayo de 1955.

[124] Discurso al mundo cinematográfico. 21 de junio y 28 de octubre de 1955.

[125] Mensaje al Congreso Mundial de la Familia. 10 de junio de 1958.

[126] Discurso a un grupo de Padres de Familia franceses. 19 de septiembre de 1951.

[127] Discurso-radiomensaje al IV Congreso Interamericano de Educación Católica de Río de Janeiro. 5 de agosto de 1951.

[128] Discurso a las Delegadas de Secciones de menores de la Juventud Femenina de Acción Católica Italiana. 31 de diciembre de 1953.

[129] Discurso-radiomensaje al IV Congreso Interamericano de Educación Católica de Río de Janeiro. 5 de agosto de 1951. A los alumnos y profesores de las Escuelas Populares. 19 de marzo de 1953. A los Congresistas de la Unión Católica Italiana de Profesores de Enseñanza Media. 4 de enero de 1954. Mensaje a los Católicos belgas. 24 de agosto de 1955. Palabras a la Asociación de Maestros Católicos de Baviera. 31 de diciembre de 1956. Radiomensaje en la Jornada de la Madre y el Niño. 6 de enero de 1957. Discurso al I Congreso Internacional de las Escuelas privadas europeas 10 de noviembre de 1957.

[130] Radiomensaje clausurando el V Congreso de la Confederación Iberoamericana de Educación Católica en La Habana. 12 de enero de 1954.

[131] Discurso a la Sección valenciana de la Federación Católica de Maestros Españoles. 18 de julio de 1957.

[132] Discurso a un grupo de estudiantes y profesores griegos. 15 de agosto de 1951.

[133] Carta a los Presidentes de "Pax Romana", con motivo del XXII Congreso, 1952.

prolonga su acción y recibe de ella la autoridad para tal fin, y también de la comunidad social a que pertenece la misma. El Estado no intervendrá más que para ejercer un papel supletorio, para asegurar la acción de los particulares, la extensión e intensión requeridas: de donde se deduce—según la recta razón—la primacía y los derechos de las escuelas privadas y lo ilegítimo del monopolio del Estado en cuestión de enseñanza [134].

Las complejas relaciones del individuo del siglo xx en diversos órdenes exigen que todos, para que conozcan sus derechos y cumplan sus deberes y en beneficio de los particulares, reciban una enseñanza al menos sumaria de los mismos; enseñanza que contribuye a la educación popular y puede ser comunicada por las llamadas Escuelas Populares [135].

En nuestro siglo se nota un desarrollo orgánico de la idea de una humanidad de la que cada una de sus partes deberá—en cuanto es posible prever—pasar del concepto de alianza al de *Comunidad*—en su genuino sentido—viva y operante. El individuo se siente cada día más parte vital de una realidad única, y toma conciencia de sus deberes hacia todo el organismo social [136].

La seguridad de la convivencia humana sobre la tierra se funda en un orden natural cuyas líneas esenciales han sido y son aún las mismas: la familia y la propiedad privada como base del abastecimiento personal, luego, como factores complementarios de esa seguridad, las entidades locales, y las uniones profesionales, y, finalmente, el Estado [137].

El hombre-persona no está subordinado a la utilidad de la sociedad; al contrario, la comunidad es para el hombre, y aquélla no es una unidad física que subsista en sí: el todo no tiene sino una simple unidad de finalidad y de acción [138]. El fin de la comunidad no es sino el provecho de todos y de cada uno de sus miembros, o sea el bien común [139], cuyos elementos son los que aseguran a la familia el orden, la dignidad humana, la salud y la felicidad [140].

Todo esto se aplica al gobierno civil del *Estado*, que existe sólo para el bien de los gobernados: procurársele es el cuidado y responsabilidad que incumbe a los hombres de Estado [141].

Si las formas en que éste se manifiesta en su desarrollo histórico son diversas y mudables, el Estado es algo estable y necesario en su núcleo esencial y natural. Tiene su origen en la naturaleza, y, por tanto, sus elementos esenciales provienen de ésta y de Dios; como se prueba por las tendencias naturales del hombre a agruparse para conseguir el fin antes indicado; deben, en

---

[134] Discurso al I Congreso Internacional de las Escuelas privadas europeas. 10 de noviembre de 1957.

[135] Discurso a los alumnos y profesores de las Escuela Populares. 19 de marzo de 1953.

[136] Discurso a las Congregaciones Marianas de Italia. 26 de abril de 1958.

[137] Radiomensaje de la víspera de Navidad de 1955.

[138] Discurso al I Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso. 14 de septiembre de 1952. Al VII Congreso Internacional de médicos católicos. 11 de septiembre de 1956.

[139] Discurso a un grupo de dirigentes de la Asociación Italiana de donadores de córneas, etc. 14 de mayo de 1956.

[140] Discurso a un grupo de Padres de Familia franceses. 19 de septiembre de 1951.

[141] Discurso al Presidente de la República Indonésica. 13 de junio de 1956. Carta a la XLI Semana social de Francia. 14 de julio de 1954.

consecuencia, todos los hombres reconocer y respetar al Estado y su Autoridad [142]. Toda *Autoridad* deriva de Dios y está vinculada a Dios, encarna el poder del Estado, poder tan necesario para que éste realice su finalidad [143]. Esta Autoridad no debe ser débil, bajo pena de que se socave la solidez de la Nación. El justo predominio de la Autoridad y de las leyes no abre necesariamente el camino a la tiranía; y aun en una democracia, cuyo ideal sea la libertad, la Autoridad debe ser verdadera y activa [144]. Lo cual no significa que carezca de límites: así no hay Autoridad de Estado o de Estados que puedan dar un mandato o autorización de enseñar o hacer lo que sea contrario a la verdad o al bien moral; aunque, por otra parte, Dios no ha dado, ni siquiera a la Autoridad humana, un precepto absoluto y universal de que el extravío religioso y moral debe ser siempre impedido en cuanto sea posible [145]. La Autoridad pública no tiene derecho a disponer de la existencia e integridad orgánica de los sujetos inocentes [146], no puede impedir las iniciativas privadas de las empresas [147], por ejemplo, en el problema de la vivienda [148]; no debe ni suprimir las asociaciones intermediarias entre el Estado y los particulares en cuestiones profesionales, ni permitirlas una actividad nociva a la libertad del individuo y al bien común. Por lo tanto, ni debilidad ni estatismo, los dos escollos del Estado ante la crisis de civismo reinante, particular y colectiva, cuya raíz es, en último término, defección de sus obligaciones morales [149].

De estas obligaciones morales del ciudadano, Su Santidad Pío XII insistió en el *amor a la Patria* que deriva directamente de las leyes de la naturaleza y se resume en el texto del cuarto mandamiento del Decálogo [150]; amor conciliable con el de la región, exento de todo desprecio hacia la tierra de los demás y que no debe convertirse en un excesivo nacionalismo que impida amar a todos los otros pueblos [151].

Refiriéndose el Papa al llamado *orden social* indica cómo la miseria del actual está en no ser cristiano ni humano, sino únicamente técnico y económico; no descansa en su única base verdadera, a saber: el carácter común de hombres por la naturaleza y de hijos de Dios por la gracia [152]; para que sea

---

[142] Discurso al mundo cinematográfico. 21 de junio y 28 de octubre de 1955.

[143] Discurso a un grupo de jóvenes de la Unión Democrático-cristiana de Berlín Occidental. 28 de marzo de 1957.

[144] Radiomensaje de la víspera de Navidad de 1953.

[145] Discurso al V Congreso Nacional de Juristas Católicos Italianos. 6 de diciembre de 1953.

[146] Discurso a la XVI Asamblea Internacional de medicina militar. 19 de octubre de 1953.

[147] Discurso a los dirigentes de la Conferencia Italiana de Comercio. 17 de febrero de 1956.

[148] Discurso en el 50.º del Instituto Italiano de las Casas Populares. 21 de noviembre de 1953.

[149] Carta a la XLI Semana social de Francia. 14 de julio de 1954. Discurso a la Sociedad Italiana para la conducción del agua. 14 de abril de 1956.

[150] Discurso a la Asamblea de la Comunidad de Europa del Carbón y del Acero. 4 de noviembre de 1957.

[151] Discurso a los Marquesanos residentes en Roma. 23 de marzo de 1958. Mensaje en las Navidades de 1954.

[152] Discurso al Consejo Nacional de la Unión Cristiana de Directores de Empresas. 31 de enero de 1952.

perfecto hay que empezar por mirar al cielo y no sólo por la reforma social [153], y consiste en un orden donde la propiedad material resulta de una colaboración sincera de todos para el bien común, y sirve de apoyo a los valores más altos, los de la cultura, y por encima de todo, a la unión indefectible de espíritus y corazones [154]. Por el contrario, en el orden social sin Cristo las relaciones normativas de la vida se fundan en la férrea disciplina del colectivismo que sostiene la anónima existencia de los unos junto a los otros [155].

No es ésta la única forma de *Estado totalitario* que rechaza Su Santidad: aunque ya superada, ha señalado los pésimos frutos del nazismo alemán y prevenido para evitar su retorno [156], descubriendo cómo el error consistió en confundir la vida nacional en sentido propio con la política nacionalista, o sea en hacer el Estado, dominador y centralista, de la nacionalidad la base de una fuerza de expansión [157].

Indicado ya antes algún texto del Sumo Pontífice sobre la competencia del Estado en materia de educación, y omitidas algunas referencias sobre cuestiones económicas, es preciso recoger con más amplitud lo que ha dicho alrededor del *Poder Judicial*. Se contiene principalmente en tres magníficos discursos dirigidos, dos a los Juristas Católicos Italianos en los años 1954 y 1957, y el tercero al VI Congreso Internacional de Derecho Penal Internacional en 1953: de ellos se entresacan las ideas más destacadas.

Ante todo, ¿en qué está la *función de la Justicia?:* en mantener la igualdad existente y justificada, conservar el equilibrio y resplandecer la igualdad comprometida: y esto se hace mediante la pena. La razón de ser del derecho penal la constituye el que la Sociedad debe pertrecharse contra los trasgresores de las normas del Derecho, castiga las trasgresiones y por el castigo reconduce a sus autores a la observancia del Derecho violado.

La *esencia de la culpa* consiste en la oposición libre a la ley reconocida como obligatoria, en la ruptura y violación consciente y querida del orden justo. En el primero de los citados discursos el Santo Padre instituye un profundo examen sobre el camino de la culpa y de la pena. Considera aquélla, en primer lugar, como acto, en su naturaleza y en sus diversos aspectos: en lo que toca al culpable y en lo que toca al término—Autoridad, Dios, la Comunidad—. Con el hecho de la culpa va unida la *pena*, o al menos la punibilidad. El sentido y fin de ésta es, en último término, devolver de nuevo al violador del Derecho a los carriles del deber que había abandonado y, si se trata de una pena impuesta por Dios, la reparación de la culpa y la restauración del orden violado.

En segundo lugar examina el Sumo Pontífice el estado de culpa y de pena consiguiente al mismo hecho de la culpa, que indica una condición particular del culpable ante la Sociedad ofendida y de ésta ante el culpable. Se describe

---

[153] Discurso a los trabajadores de la A. C. L. I. en el aniversario de la "Rerum novarum". 14 de mayo de 1953.

[154] Discurso al Consejo Administrativo de la Organización Internacional del Trabajo. 21 de noviembre de 1954.

[155] Radiomensaje a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.

[156] Mensaje a la juventud alemana en la fiesta de la Santísima Trinidad, en que celebran la Jornada de la Fe. 23 de mayo de 1952.

[157] Mensaje en las Navidades de 1954.

el camino de la culpa—del sentimiento de culpabilidad habló Su Santidad en otra ocasión, en que indicó también cómo debe curársele cuando se convierte en enfermedad [158]—y cómo debe realizarse en el culpable la liberación de la culpa, que debe restablecer las relacions alteradas por ésta en todos sus aspectos: psicológico, jurídico, moral y religioso.

Sobre la pena ha insistido en la dependencia necesaria que la une a la culpa y en el especial significado del sufrimiento propio de la misma. Menciona la diversidad de las penas y su eficacia respectiva, y hace hincapié en las especies de penas: medicinal y vindicativa. El reo puede liberarse de la pena de modos diversos, si se trata del Derecho humano—pues en el divino la razón y la fe enseñan la eternidad de una de las penas—: por su cumplimiento total, por la total expiación, por el transcurso del tiempo, por el cumplimiento de alguna condición, por la remisión total o parcial dentro de ciertas normas. Hay en la liberación de la pena otro elemento interior que procede de abandonar el culpable espontáneamente su oposición al sufrimiento, con lo que se desvanece o disminuye el aspecto opresivo y humillante de la pena, aun cuando permanezca el elemento doloroso.

A la imposición de la pena suele preceder un *proceso*, para el que se requiere una ley penal y una persona—la Autoridad penal—bien informada del acto del delito y de la culpabilidad del reo. Para condenar rectamente es preciso que el juez tenga verdadera certeza moral sobre esos dos puntos—no se requiere más ni basta menos—. Y para apreciar el grado de culpabilidad deberá el juez usar, además de los medios tradicionales, cuantos ofrecen hoy las ciencias psicológicas, psiquiátricas y caracteriológicas.

Dictada la sentencia se procede a la *ejecución de la pena*. Esta puede ser capital, en cuyo caso el Estado no dispone del derecho del individuo a la vida; entonces está reservado al Poder público privar al condenado del "bien" de la vida, en expiación de su falta, pues que por su crimen él se ha desposeído de su "derecho" a la vida [159]. Las condiciones requeridas para que la pena produzca el efecto deseado son comparables a las exigidas en una intervención médica: clara diagnosis, apta terapéutica, cauta prognosis, apropiada profilaxis complementaria. El Santo Padre describe el camino que debe recorrer el penado y sus posibles reacciones ante la pena en los diversos órdenes: psicológico, jurídico, moral y religioso; reacciones que conviene tener presentes para prever qué camino recorrerá de hecho. Los inocentes condenados por error o por odio, recuerden que el Juez eterno restablecerá el equilibrio, después de la muerte y en el juicio final, en lo que los jueces humanos erraron, y que pueden elevarse sobre sus injustos sufrimientos, sostenidos por motivos morales y religiosos principalmente.

Nadie ignora cuánto Su Santidad Pío XII haya deseado la *unión de todos los pueblos y naciones*, unión que habría de plasmar en una organización supranacional con vínculos jurídicos comunes. Ante todo aprovechó muchísimas ocasiones para inculcar esta idea. Así, entre otras, a la Asamblea Gene-

---

[158] Discurso a los asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica. 13 de abril de 1953.

[159] Discurso al I Congreso Internacional de histopatología del sistema nervioso. 14 de septiembre de 1952.

ral de la Unión Europea de Radiodifusión dijo que la Televisión puede presentarse como instrumento eficaz de conocimiento y comprensión mutua y así los hombres se sentirán menos extraños e indiferentes unos a otros y como miembros de una sola gran familia: la de Dios. Ya antes les había hablado de la Comunidad de los Pueblos, destinada a considerar menos necesarias y menos útiles ciertas barreras contrarias a los principios superiores de solidaridad humana [160].

En todos los pueblos se nota el fermento de un deseo, vago pero intenso de concordia, unidad, cooperación; manifestándose en innumerables organizaciones internacionales y con pretensiones de unificación de éstas, como si todas aspirasen a una cooperación más universal y aun total [161].

Fundamento de esta Sociedad de Estados sería la unidad del género humano, porque el bien común, fin esencial de cada uno de ellos, no puede ni existir, ni concebirse sin una relación intrínseca con ella. La unión indisoluble de los Estados es un postulado natural, un hecho que se les impone. El Estado y la Sociedad de los Estados son, por tanto, por su naturaleza conforme a la índole social del hombre, formas de la unidad y del orden entre los hombres necesarias a la vida humana y que cooperan a su perfeccionamiento [162]. La voluntad de prevenir amenazadoras discusiones, consideraciones utilitaristas, y aun el aproximamiento técnico, han despertado la fe, latente en el espíritu y en el corazón de los individuos, en una como unidad superior de los hombres, querida por el Creador y radicada en la unidad de su origen, de su naturaleza y de su fin [163].

La mayor dificultad para esta unión de Naciones sería la pérdida de sus respectivas soberanías: pero no es así, pues los Estados, permaneciendo soberanos, se unen libremente en una Comunidad jurídica. Los derechos esenciales dictados por la naturaleza, dentro de la Comunidad de Naciones, sin perderse, quedarían más definidos por el Derecho positivo que los adaptaría a las circunstancias concretas y realizaría, por una convención libremente contraída, aunque subsiguientemente obligatoria, otras disposiciones ordenadas al bien común. Además, ningún Estado es, o ha sido nunca, "soberano" en el sentido de una total carencia de límites; está sometido inmediatamtnte al Derecho Internacional. Ambos elementos, por tanto, de la soberanía: autarquía y subordinación al Derecho Internacional, los mantendrían todas las Naciones dentro de la Comunidad supranacional.

Aun superada esta dificultad, otros muchos obstáculos de diversos órdenes aparecerán para la constitución, mantenimiento y acción de esa Comunidad de Estados: el principio fundamental para resolverlos es muy sencillo de enunciar, aunque difícil en su aplicación: fomentar cuanto ayude a la unión, rechazar cuanto la turba, soportar lo inevitable y por lo que no se debe dejar

---

[160] Discurso a la Asamblea General de la Unión Europea de Radiodifusión. 21 de octubre de 1955.

[161] Discurso al Comité Internacional en favor de la unidad y universalidad de la cultura. 14 de noviembre de 1951.

[162] Discurso Radiomensaje la Vigilia de Navidad de 1951.

[163] Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos. 6 de diciembre de 1953. Mensaje en las Navidades de 1954. Discurso al Centro Italiano de Estudios para la reconciliación Internacional. 13 de octubre de 1955.

que naufrague la unión de los pueblos en vista del bien superior que de ella se espera.

Dada la importancia capital de la materia, hace Su Santidad una aplicación práctica de este *principio de convivencia en materia religiosa*, y concretamente de las Comunidades católicas con las no católicas. He aquí los dos principios que, precedidos de una diáfana y profunda exposición, propone el Santo Padre; ellos guiarán a un Estado católico en relación con la fórmula de tolerancia religiosa y moral que se puede prever regirá la Comunidad de Naciones: 1.°, lo que no responde a la verdad y a la norma moral no tiene objetivamente derecho alguno, ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción; 2.°, el no impedirlo por leyes estatales y disposiciones coercitivas, puede estar justificado en interés de un bien superior y más vasto. El estadista católico y la Iglesia son los llamados a juzgar si se cumple o no esta última condición [164].

El Santo Padre ha sido de modo especial el patrocinador de una *Europa Unida*. Expresa su tristeza o su alegría cuando se disipan [165] o reaparecen [166] los síntomas de la unión europea; explica las razones y los frutos que aconsejan y acompañarían esa Confederación de Naciones Europeas [167] y la importancia del elemento religioso para realizarla [168].

Dos grandes obstáculos se han opuesto desde el principio a esta Europa Unida: la desigualdad de las Naciones en múltiples órdenes, y la exigencia de quien apela para la unión al "espíritu europeo", a la conciencia de unidad interna basada en la perfección de valores espirituales comunes. Para estudiar y solucionar estos problemas y formar hombres capaces de afrontarlos se ha fundado el "Colegio de Europa", a quien Su Santidad dirigía las anteriores consideraciones y ante quien dictó en seguida una magnífica lección sobre el "espíritu de Europa" [169]. También contribuyen a preparar ese clima de la unión europea las Escuelas privadas organizadas internacionalmente para defender los bienes espirituales que aportan; ya que, menos vinculadas al Estado, se adaptan mejor a las nuevas condiciones internacionales y preparan generaciones ávidas de librarse de un nacionalismo exagerado [170].

Los países de Europa que han admitido el principio de delegar una parte de su soberanía en un organismo supranacional entran en una vía saludable

---

[164] Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos. 6 de diciembre de 1953.

[165] Mensaje en las Navidades de 1954.

[166] Discurso al Presidente de la República Federal Alemana. 28 de noviembre de 1957.

[167] Radiomensaje a la Asamblea de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero. 4 de noviembre de 1957. Discurso a un grupo de trabajadores Italianos. 1 de mayo de 1953. Radiomensaje de la Víspera de Navidad de 1953.

[168] Discurso a un grupo de jóvenes de la Unión Democrático-cristiana de Berlín Occidental. 28 de marzo de 1957.

[169] Discurso a los Profesores y Alumnos del Colegio de Europa de Brujas. 15 de marzo de 1953.

[170] Discurso al I Congreso Internacoinal de Escuelas privadas Europeas. 10 de diciembre de 1957.

de donde puede salir para ellos mismos y para Europa una vida nueva en todos los órdenes, aun en el espiritual y religioso [171].

Para el Sumo Pontífice Pío XII constituía una obsesión y constante objeto de su Oficio Pastoral evitar la *guerra* y fomentar la *paz* entre las naciones; por eso volvió una y otra vez sobre este tema bajo diversos aspectos. Condena toda guerra de agresión, expresando su deseo de que se castigue en el plano internacional toda guerra que no esté exigida por la necesidad absoluta de defenderse contra una injusticia que afecte a la comunidad: aun en este caso, cuando los daños que la guerra entraña no son comparables a los de la "injusticia tolerada", se puede tener la obligación de "padecer la injuria". ¿Puede, por tanto, llegar a ser sencillamente necesaria una guerra A. B. C. (Atómica, Biológica, Química) para defenderse de una guerra A. B. C.? La respuesta se desprenderá de los mismos principios que son hoy decisivos para permitir la guerra en general [172]. Y más explícitamente: es necesario evitarla por todos los medios, o, al menos, fijar límites para que sus efectos queden reducidos a las exigencias estrictas de la defensa. Cuando la puesta en marcha de este medio entraña una extensión tal del mal que escapa seguramente al control del hombre, su utilización debe rechazarse como inmoral. Ya no se trataría de defensa y salvaguardia, sino de pura y simple aniquilación de la vida humana, dentro de su radio de acción, y esto no está permitido por título ninguno [173].

De aquí que toda exaltación de la guerra es condenable; querer provocarla porque es escuela y ejercicio de grandes virtudes debe calificarse de crimen y locura; el médico, cuando este tipo de guerra A. B. C. es injusto, no puede cooperar con ella [174]. La ley divina impone a todos los gobernantes la estricta obligación de impedir con aptas instituciones internacionales la guerra, reducir los armamentos, atemorizar a quien intente perturbar la paz [175].

A la luz de los principios superiores hay que considerar la guerra como un hecho de responsabilidad ante Dios y la ley moral, y condenar una doctrina política de los últimos decenios que la considera como una de tantas formas admitidas por la acción política, sin responsabilidad moral; por lo que quien declarase una guerra y la perdiese se equivocaría, pero no podría ser acusado de culpa moral y de delito por no haber conservado la paz, pudiéndolo hacer [176].

El juicio moral que merece la llamada "guerra fría", librada principalmente en el campo político y económico, es analógicamente el mismo que el de la guerra en el sentido del Derecho Natural e Internacional: la ofensiva es in-

---

[171] Discurso a la Asamblea de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero. 4 de noviembre de 1957.

[172] Discurso a la XVI Asamblea Internacional de Medicina Militar. 19 de octubre de 1953.

[173] Discurso a la VIII Asamblea de la Asociación médica mundial. 30 de septiembre de 1954.

[174] Discurso a la XVI Asamblea Internacional de Medicina Militar. 19 de octubre de 1953.

[175] Radiomensaje navideño a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.

[176] Mensaje en las Navidades de 1954.

moral, la defensiva lícita y aun obligatoria. Por otra parte, es evitable; hasta las actuales complicaciones políticas y económicas pueden resolverse mediante la buena voluntad de las partes interesadas [177].

A la guerra fría sucedió un período de distensión llamado, no sin ironía, "paz fría", y todo el Radiomensaje navideño de 1954 está dedicado a exponer sus defectos con el fin constructivo de que surja en los gobernantes el deseo de convertirla cuanto antes en la paz verdadera: por ello, al recorrer las tres disposiciones del mundo actual: la coexistencia en el temor, en el error y en la verdad, junto a los fallos apunta sus correcciones apropiadas.

Prerrequisitos para una *paz verdadera* son: no pretender apagar con la fuerza el anhelo innato hacia Dios en el espíritu humano; no esclavizar la libertad exigida por la dignidad del hombre y la sociedad humana; inspirar confianza entre las naciones y entre las clases de una misma nación [178]. Su fundamento es la unión de los espíritus en la misma verdad y en la caridad [179], o en otras palabras: el orden y la justicia ennoblecida por la caridad cristiana [180].

Estando tan unidas la paz y la guerra con la verdad religiosa—toda la realidad pertenece a Dios y precisamente en el disociarla de su principio y fin está la raíz de todos los males—, toda campaña pacifista que provenga de quien niega la fe en Dios es siempre muy sospechosa y, al menos, inepta para desterrar el temor [181]. Es errónea, en el extremo opuesto, la idea de que el hombre religioso y cristiano es un obstáculo para la paz, por ser, con su franca manifestación de la fe, contra la pacífica convivencia de los hombres [182]. Entre los medios pacificadores se halla la educación de la opinión pública en orden a mirar las cosas como son, sin pasión, con calma y diligencia [183]; el culto de la verdad, ya que siendo una, sólo podrá ser uno el querer universal y el deseo de la verdad, mientras el error separa, desune, divide; colaborar a la solución de las miserias y luchas sociales [184].

Convencido Su Santidad de los males de la guerra y los bienes de la paz, por la fe, la razón y la experiencia, exhortó repetida y ardientemente a evitar la guerra y conseguir y consolidar la paz, que es un bien tan precioso y fecundo que todo esfuerzo por defenderla, aun con sacrificios mutuos de las legítimas aspiraciones, está bien empleado [185].

---

[177] Discurso al Congreso Internacional de PAX CHRISTI. 13 de septiembre de 1952.
[178] Discurso al nuevo Ministro de Gran Bretaña. 18 de enero de 1954.
[179] Mensaje al Orbe Católico en Navidad de 1954.
[180] Mensaje a la Peregrinación Militar Internacional de Lourdes. 10 de junio de 1958.
[181] Mensaje en las Navidades de 1954.
[182] Radiomensaje en la Víspera de Navidad de 1955.
[183] Discurso a los Corresponsales extranjeros en Roma. 12 de mayo de 1953.
[184] Discurso al Centro Italiano de Estudios para la Reconciliación internacional. 13 de octubre de 1955.
[185] Radiomensaje navideño a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957. Llamamiento en favor de la Paz. 10 de noviembre de 1956.—Mensaje en la inauguración de las nuevas instalaciones de la Radio Vaticana. 27 de octubre de 1957.

EL MUNDO.

Antes de recordar las doctas enseñanzas de Su Santidad Pío XII sobre el mundo y Dios, hay que detenerse en las referentes a la *Ciencia metafísica*, clave de solución para enfrentarse con esas misteriosas realidades en las que el hombre se halla colocado.

El ser de las *realidades metafísicas* no depende de los datos de los sentidos, sino de las leyes ontológicas universales, superiores a las de la naturaleza sensible, válidas para todos los seres en cuanto tales. ¡Cuántos hombres de ciencia las echan hoy en olvido! [186]. No hay disidio entre la psicología y la metafísica, a cuyo dominio pertenece aquélla y de cuya discordancia se siguen consecuencias trascendentales de orden moral [187]. Las verdades metafísicas—contra el pensamiento científico-técnico y económico de nuestros días—son las que sostienen todo el ser: el material y el espiritual, el natural y el sobrenatural, y es una verdadera necesidad para los intelectuales y dirigentes católicos conocer profundamente este mundo de las verdades perpetuamente válidas y eternas [188]. Sin las grandes leyes ontológicas se hace imposible entender la realidad: tales son principalmente los principios de contradicción, razón suficiente, causalidad y finalidad [189]. Estos son los principios metafísicos fundados en la realidad, absolutos y que exigen el asentimiento cierto de la mente; con ellos, entre otras verdades, deben convenir los varios sistemas doctrinales permitidos por la Iglesia [190]. Por lo mismo hay que reprobar la "nueva teología" en sus tendencias a mitigar el rigor y la inmutabilidad de los principios metafísicos [191], y no es cierto—como algunos pretendían—que en particular los de causalidad y razón suficiente están en peligro por las nuevas corrientes del indeterminismo en el microcosmos: nada tienen que ver con esta cuestión por ser de naturaleza más general que las investigaciones experimentales [192].

El principio llamado "de totalidad", que afirma que la parte existe para el todo y que, por tanto, el bien de la parte queda subordinado al bien del conjunto; el todo es determinante para la parte y puede disponer de ella en su interés, se deriva de las esencias de las nociones y de las cosas y debe tener un valor absoluto. Su aplicación, con todo, requiere ciertos presupuestos —no determinados por el mismo principio y enumerados por Su Santidad—

---

[186] Discurso a los Profesores y Alumnos de la Universidad de Roma. 15 de junio de 1952.

[187] Discurso a los asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica. 13 de abril de 1953.

[188] Discurso al grupo del movimiento de Graduados de Acción Católica de Roma. 24 de mayo de 1953.

[189] Discurso a los participantes de la I Reunión Internacional de genética médica. 8 de septiembre de 1953.

[190] Alocución en el IV Centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana. 17 de octubre de 1953.

[191] Discurso a la VI Semana Italiana de Adaptación Pastoral. 14 de septiembre de 1956.

[192] Discurso al IV Congreso Tomístico Internacional. 14 de septiembre de 1955.

y la consideración de su significado preciso; cosa harto descuidada en el orden especulativo y en el práctico [193].

No han sido muy numerosas las intervenciones del Santo Padre en los temas sobre el *mundo visible*, pero tuvo dos discursos memorables, a la Pontificia Academia de Ciencias en 1955, y al IV Congreso tomístico internacional del mismo año, en los que se contienen sus principales pensamientos cosmológicos. En ellos—ya queda indicado—se fijan las relaciones entre las Ciencias modernas, con sus portentosos adelantos, allí catalogados, y la Filosofía del mundo material, basada en principios inmutables.

He aquí en concreto algunos problemas: para rebatir una falsa concepción jurídica sobre el estado de culpa y de pena se puntualiza que el *espacio y el tiempo* no son una simple forma del pensamiento, sino que tienen su fundamento en la realidad [194].

En el discurso al Congreso tomístico, al tratar, primero, de *la estructura de la materia*, expone el fracaso del Mecanicismo positivista y de cierto Idealismo para explicar la constitución del microcosmos, y describe cómo el hilemorfismo, con su doble principio, materia y forma, es capaz de iluminar las exigencias de la Ciencia moderna con una luz consonante con los resultados de la investigación. La Filosofía no puede decir cuál sea el sistema más pequeño unitario, pero afirma que debe existir, y cuanto más fundamental es un conjunto más unitaria debe ser la acción de cada uno de sus elementos.

De modo parecido en el *determinismo de la materia*, demostrada la inaplicabilidad del Determinismo mecanicista a muchos problemas del microcosmos, tampoco satisface la explicación del Indeterminismo probabilista, tachada con razón de idealista; aun cuando no se pueda negar al principio llamado de indeterminación el valor que obtiene de profundas observaciones experimentales y técnicas. Entre ambas soluciones está la de la *philosophia perennis* que admite la existencia de principios activos intrínsecos a los cuerpos, cuyos elementos reaccionan, dentro de un mínimo intervalo, diversamente a las mismas acciones externas, y cuyo efecto, por tanto, no se puede determinar unívocamente. De ahí la imposibilidad de prever todos los efectos por medio sólo del conocimiento experimental de las condiciones externas. Por otra parte, sin embargo, tales principios activos de naturaleza material tienen su modo interno de obrar ajeno a toda clase de libertad, y, por tanto, de toda probabilidad, sometidos como están a un verdadero determinismo.

En cuanto a *las relaciones entre materia y energía*, por razón de las experiencias más modernas, se propuso por los científicos—invadiendo ya el campo de la Filosofía—que o la materia se transforma en energía y viceversa, y ambos no son sino dos aspectos de la misma sustancia, o que todo el mundo no es otra cosa que energía más o menos materializada. Pero la observación atenta de los hechos científicos no autoriza la primera de estas hipótesis; puede darse a los hechos científicos una interpretación que, sin alterarlos, respete las premisas filosóficas.

No hay ninguna probabilidad por el momento de que ni el más genial in-

---

[193] Discurso al I Congreso Internacional de histopatología del sistema nervioso. 14 de septiembre de 1952.

[194] Discurso a los Juristas Católicos Italianos. 5 de diciembre de 1954.

vestigador pueda nunca conocer ni resolver todos los enigmas del universo físico: éstos, pues, reclaman una inteligencia divina, que crea, conserva y gobierna todo [195].

El *mundo procede* de Dios por creación y su *finalidad* consiste en el servicio del hombre, señor del universo, y por el hombre en el servicio o la gloria de Dios [196]. Confiada toda la creación al espíritu humano para que la comprenda más y más y por ella la grandeza del Creador, ante las nuevas situaciones que entraña el desarrollo intelectual de la humanidad, el hombre debe profundizar en el conocimiento de sí mismo y de Dios para situarse con más exactitud en el conjunto del mundo y medir mejor la importancia de sus gestas [197].

Esa ascensión del hombre hacia Dios es fácil, dada la incomparable *belleza del universo*, por la que con razón un pueblo antiguo de elevada civilización no halló nombre más apto para designarle que el de "cosmos", o sea: orden, armonía, decoro [198]. Para los científicos el mundo creado es una manifestación de la sabiduría y bondad de Dios: cada cosa es como una palabra suya, y lleva la señal de lo que podríamos llamar el alfabeto fundamental: esas *leyes naturales* y universales derivadas de unas leyes y armonías más altas aún, cuya total armonía y carácter absoluto se esfuerza por descubrir con el trabajo el pensamiento [199]. Este orden de armonías divinas deben ser el fundamento de la acción de todos los hombres de buena voluntad: su conservación y desarrollo, la ley suprema de los grandes encuentros entre los hombres. Si la humanidad no se pusiese de acuerdo sobre la supremacía de esta ley, es difícil de prever cuál sería el destino de las naciones ante los peligros provenientes del desarrollo de la energía atómica [200].

Por último, en las investigaciones del misterio de las *actividades vitales* indica Su Santidad cuál ha de ser el camino que conduzca a su progreso. Primero es el pensamiento del que ordena la selección y disposición de los materiales, y no a la inversa, aunque tales materiales puedan a su vez explicar ciertas disposiciones secundarias. Para explicar la vida hay que buscarla donde se encuentra en su plenitud, y explicar así las formas inferiores a partir de la forma superior. De este modo encontraremos la inteligencia humana, la que construye la ciencia de los seres materiales, da razón de sus estructuras, opera sobre ellas para sus fines; ella posee la vida en un grado superior que no tiene con la de los otros seres privados de razón sino una simple relación de analogía. Pero el espíritu del hombre, dependiente de un ser trascendente,

---

[195] Discurso al Congreso Mundial de Astronomía. 17 de septiembre de 1952.
[196] Discurso a un grupo de trabajadores del matadero de Roma. 17 de noviembre de 1957.
[197] Discurso al VII Congreso Internacional de la Federación Astronáutica Internacional. 20 de septiembre de 1956.
[198] Radiomensaje navideño a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.
[199] Discurso a la Asamblea plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias. 24 de abril de 1955.
[200] Radiomensaje navideño a todos los pueblos del mundo. 22 de diciembre de 1957.

no tiene la plenitud de la vida; ésta se halla sólo en Dios y sólo a través de Él se puede explicar todo lo que existe, en primer lugar el hombre mismo y también todas las formas inferiores de la vida [201].

Dios.

Como en esta ocasión el pensar en problemas del mundo visible llevaba a Su Santidad a problemas relativos a *Dios*, así sucedió en otras muchas. En cuanto a las pruebas de su existencia, generalmente señala tan sólo el camino, sin recorrerle: así—entre otros casos ya señalados— al describir las maravillas de la vida de las abejas y organización de sus colmenas [202]; al ensalzar la perfección actual de la técnica moderna [203]; al dirigirse en varias ocasiones a los científicos, a quienes repite en diversas formas: la verdadera Ciencia a medida que avanza va descubriendo más claramente a Dios, como si Él estuviera alerta, esperando detrás de cada puerta que la Ciencia abre [204].

Si este encuentro con Dios es el natural complemento de la Ciencia, respecto a la Filosofía es una tarea necesaria: cuando el hombre acepta el filosofar no puede, bajo pena de insinceridad, detenerse a medio camino y negarse a sacar las conclusiones [205].

El 22 de noviembre de 1951 consagró todo un discurso a *las pruebas de la existencia de Dios*. Su pretensión es volver a examinar, sobre la base de los nuevos descubrimientos científicos, las clásicas pruebas del Angélico, especialmente las que se toman del *movimiento* y del *orden* del universo *(S. Th.*, 1.ª p. q.2 a.3); investigar si el conocimiento más profundo de la estructura del macrocosmos y del microcosmos contribuye y en qué medida a reforzar los argumentos filosóficos; considerar, después, por otra parte, si es verdad y hasta qué punto, que aquellos hayan sido rebatidos, como se afirma no pocas veces, al haber formado la Física moderna nuevos principios fundamentales y abolido o modificado conceptos antiguos, cuyo sentido era quizá antiguamente juzgado como fijo y definitivo, como, por ejemplo, el tiempo, el espacio, el movimiento, la causalidad, la sustancia: conceptos sumamente importantes en esta cuestión. Y lo que principalmente realiza el Santo Padre en el discurso es adentrarse en los fundamentos físicos de experiencia de donde proceden esos argumentos, al menos en sus aspectos de más relieve. La mutabilidad de las cosas, comprendiendo su nacimiento y su fin, y el orden de finalidad que brilla en todos los rincones del Cosmos son los fundamentos físicos de la primera y quinta vía respectivamente. Ambos fundamentos los descubre Su

---

[201] Discurso al XVII Congreso Nacional Italiano de anatomía. 15 de noviembre de 1956.

[202] Discurso al XV Congreso Internacional de los apicultores. 23 de septiembre de 1958.

[203] Discurso de la víspera de Navidad de 1953.

[204] Discurso a la Pontificia Academia de Ciencias. 22 de noviembre de 1951.—A los Delegados del VII Congreso Internacional de la Industria del Gas. 28 de septiembre de 1958.—A los Profesores y Alumnos de la Universidad de Roma. 15 de junio de 1952.—A la Semana de Estudios Astronómicos promovida por la Pontificia Academia de Ciencias, 20 de mayo de 1957.

[205] Discurso al XII Congreso Internacional de Filosofía. 21 de septiembre de 1958.

Santidad en diferentes hechos al exponer las profundas mudanzas observadas modernamente en el mundo grande de los astros y en el mínimo de los átomos, y notar la orientación y finalidad de las mismas. De ellos se llega a la afirmación de una realidad enteramente diversa e inmutable por naturaleza, y de un Ser necesario y Creador del mundo.

De ese mismo Creador, encontrado por la Ciencia en su camino, la Filosofía y mucho más la Revelación, en colaboración armónica, contemplan la sustancia, revelan los contornos, diseñan la semblanza.

Otros argumentos han sido señalados por el Santo Padre: el tomado de las *perfecciones* manifestadas por los vivientes [206]; el que ofrece la actual *crisis religiosa:* nunca como hoy se cumple la ley—basada en la Historia y en la Sociología—de que una vida digna del hombre es sólo posible si individuos y autoridades se asientan en el fundamento religioso y reconocen a un Dios personal, su orden, sus mandamientos. Las "masas" sin Dios no se dejan a la larga contener más que por medio del terror [207]; el que ofrecería cierto *dinamismo fundamental* que, según algunos psicólogos modernos, se daría en el hombre hacia el infinito, si se probase su existencia en todos los hombres de cualquier pueblo, época o cultura que fuesen [208].

Ya quedan indicadas las funestas consecuencias prácticas del *ateísmo práctico* y Su Santidad volvió sobre el tema, inculcando cómo, a pesar de las promesas de felicidad hechas por los que prescinden de Dios o le persiguen, sin la intervención de la divinidad y sin ayuda de sus leyes santísimas no existe ni recto orden, ni felicidad verdadera, puesto que falta el sólido fundamento así de la conducta privada como de la justa ordenación civil [209].

El Sumo Pontífice habló también de los *atributos* de Dios: Este Espíritu divino es distinto y diverso del mundo—contra el Panteísmo—como la naturaleza del universo, imperfecto en medio de sus perfecciones, lo proclama [210]; pero no está fuera de él ni apartado, abandonando su obra a su destino—contra las teorías deístas—; antes bien, está presente en el mundo como *Creador, Conservador y Gobernador* omnipotente, al cual el mundo está ligado en su íntimo ser con una dependencia esencial [211].

El hombre en particular lleva grabada hasta los últimos repliegues de su ser creado esta dependencia—una de cuyas consecuencias es la pena jurídica, siendo Dios el Juez supremo y la Justicia suprema [212]; dependencia absoluta, más que la del vaso respecto al alfarero, por la que el hombre no escapa ni un instante del poder del Creador. Pero Dios, lejos de tratarle como lo haría un "hacedor", se complace en rodearle de una incansable *Providencia* y tes-

---

[206] Discurso a los participantes en el IV Congreso de Microbiología. 13 de septiembre de 1953.

[207] Discurso a los Profesores y Alumnos de la Universidad de Roma. 15 de junio de 1952.

[208] Discurso a los Asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica. 13 de abril de 1953.—La Unción de Juristas Católicos Italianos. 5 de diciembre de 1954.

[209] Carta Encíclica "Invicti Athletae" sobre S. Andrés Bobola. 16 de mayo de 1957.

[210] Discurso al XII Congreso Mundial de Astronomía. 7 de septiembre de 1952.

[211] Discurso al XII Congreso Mundial de Astronomía. 7 de septiembre de 1952.

[212] Discurso al VI Congreso de Derecho Penal Internacional. 3 de octubre de 1953.

timoniarle el esplendor de un afecto enteramente paternal [213]. Providencia inmediata, cuya razón de ser explica Santo Tomás por la naturaleza racional del hombre que le hace dueño de su acto *(Suma contra Gentiles,* l.III, c.112) [214].

Dios sumamente *bueno* no permitiría los males—¡cuántos y cuán crueles son los actuales!—si no fuese tan poderoso y tan bueno como para saber sacar el bien del mal *(S. Th.,* 1.ª p. q.2 a.3 ad 1). Todo, pues, sucede bajo la mirada de un Padre amorosísimo. Si se consideran las circunstancias actuales aumentará nuestra certeza al ver millares de errores modernos castigados por su misma quiebra [215].

En Dios se dan la paternal *Providencia* y la *Justicia,* la bondad que durante esta vida estimula al arrepentimiento y ofrece su reconciliación, y la justicia con la que, llegado el término de la vida humana, los reos de culpa grave sufrirán un juicio y la ejecución de la consiguiente pena de la que no es posible liberación, ni perdón. Y esta disposición—según todos los autores—no es contraria a ninguno de sus atributos [216].

Sería contra su veracidad y santidad divina que Dios positivamente mandase o autorizase hacer o enseñar lo que es contrario a la verdad religiosa o el bien moral; pero no es contra su divina perfección, aunque le sea posible y fácil reprimir el error y la desviación moral, escoger en algunos casos el "no impedir": Dios los reprueba, y, sin embargo, permite que existan [217].

Siendo la Iglesia el órgano visible por el que Dios gobierna a los hombres en el plano sobrenatural, no estará fuera de lugar aducir los pasajes en que Su Santidad habló de sus relaciones con el Estado, la enseñanza y la Sociología.

Ante todo el Santo Padre ha fijado la naturaleza y el fundamento de las relaciones entre la *Iglesia* y el *Estado,* no sólo externas, sino también internas y vitales. La Iglesia fundada por Jesucristo como sociedad visible, tiene de común con el Estado el territorio, los súbditos, muchos de los medios e instituciones. Relaciones más vitales tienen su origen en la Persona de Jesucristo en cuanto que es cabeza de la Iglesia [218].

Según la doctrina de León XIII en tres de sus inmortales Encíclicas, se concreta más la posición jurídica de dichas relaciones: los dos Poderes son soberanos; su naturaleza y fin respectivos fijan los límites dentro de los cuales gobiernan *iure proprio.* Son dos Poderes independientes, pero que no por ello deben ignorarse y mucho menos combatirse; es más conforme a la naturaleza y a la voluntad divina que "colaboren en una mutua comprensión"; y esta es la fórmula que Su Santidad—después de exponer y justificar histórica e ideológicamente la concepción medioeval sobre estas relaciones y uno de los motivos de tolerancia religiosa—propone como ideal. Hoy la unidad del

---

[213] Discurso al Congreso Internacional de Cerámica. 5 de octubre de 1954.
[214] Discurso a la Unión Internacional de Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte. 9 de marzo de 1956.
[215] Discurso a la Juventud Italiana de la Acción Católica en el 90.° aniversario de la Asociación. 19 de marzo de 1958.
[216] Discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos. 5 de diciembre de 1954.
[217] Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, 6 de diciembre de 1953.
[218] Radiomensaje la víspera de Navidad de 1951.

pueblo en la verdadera religión y la subsiguiente unanimidad de acción entre los dos Poderes no suele darse, y más bien los católicos constituyen dentro de una Comunidad nacional una minoría más o menos fuerte. Entonces las relaciones entre Iglesia y Estado suelen estar regidas por los Concordatos —Tratados, Convenciones, Modus vivendi, etc.—, en los que la Iglesia busca la seguridad jurídica y la independencia necesaria para su misión [219]. El Santo Padre expuso en más de una ocasión su significado y alcance [220].

Por lo que se refiere al tema de las relaciones entre *la Iglesia y la enseñanza* y educación, más han sido en los últimos años del Pontificado de Su Santidad Pío XII las lecciones dadas por el Sumo Pontífice sobre lo que debe ser la misma enseñanza y educación—como ya se ha indicado en su lugar— que la exposición y justificación de estas relaciones. En una ocasión exaltó la obra educadora e instructora, aun en los altos estudios universitarios, de la Iglesia en diversas regiones de Iberoamérica [221]. En otra recomendó y confirmó la doctrina de Pío XI en la Encíclica *Divini Illius Magistri* con los principios inquebrantables que enuncia sobre la respectiva misión de la Iglesia, de la familia y del Estado en materia educativa. Verdadera Carta de la Educación, esta Encíclica ofrece en su auténtica y serena expresión el pensamiento de la Iglesia, a la que corresponde de un modo supraeminente la misión educadora [222]. La Iglesia católica defenderá hasta lo último la escuela católica y la formación católica de los maestros, en bien de la existencia y bienestar de la familia católica, porque la Iglesia, como nadie, conoce por experiencia universal y prolongada el influjo ideológico de la escuela en la juventud [223]; además, la Iglesia debe defender y defenderá hasta el fin el derecho de los padres católicos a una escuela que responda a su conciencia, porque los principios fundamentales en que se apoya una política cristiana incluyen—entre otros—este derecho de los padres a educar a sus propios hijos y a proveer a su buena formación [224].

Acerca de la *cuestión social* se puede decir también que más han sido en estos últimos años las intervenciones y enseñanzas de Su Santidad en la misma que las declaraciones sobre el tema de las relaciones entre la Iglesia y la cuestión social, aunque tampoco han faltado éstas.

Ante todo, declaró el Papa el derecho de la Iglesia a intervenir en esta cuestión: porque todo lo referente a la Ley Natural, su enunciación, interpretación y aplicación pertenece a la jurisdicción de la Iglesia. Ahora bien, la cuestión social—y es también el pensamiento expresado por San Pío X—y las contiendas con ella relacionadas, no son problemas meramente económicos y,

---

[219] Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas. 9 de septiembre de 1955.

[220] Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos. 6 de diciembre de 1953.

[221] Radiomensaje al V. Congreso de la Confederación Interamericana de Educación Católica, celebrado en La Habana. 12 de enero de 1954.

[222] Mensaje a los Católicos Belgas. 21 de agosto de 1955.

[223] Discurso a la Asociación de Maestros Católicos de Baviera, 31 de diciembre de 1956.

[224] Discurso a un grupo de jóvenes de la Unión Democrático-cristiana. 28 de marzo de 1957.

por tanto, independientes de la Iglesia; por el contrario, es cosa clarísima que esa cuestión es ante todo cuestión moral y religiosa, y, por consiguiente, ha de encontrar solución en los dictámenes de la religión y en las leyes morales. Muchas son las cuestiones meramente sociales o político-sociales que tocan de cerca el orden ético, la conciencia y la salvación de las almas [225].

El Papa ha explanado también lo que realiza la Iglesia en la solución de este problema: con el afecto y con los hechos, ofreciendo los grandes principios, base única de toda solución verdadera, y descendiendo, en cuanto puede, a las iniciativas prácticas: procurar al obrero una vida realmente humana, una más justa redistribución de los bienes naturales, partiendo del justo salario y abriendo las puertas al ahorro. Pero la Iglesia desea que todas las redenciones materiales tengan por base una anterior elevación intelectual y moral [226].

En cuanto al pasado, ahí está lo conseguido por la Iglesia: los principios cristianos han demostrado ser una guía segura. Las legítimas y justas conquistas de los trabajadores, muchos equívocos en las relaciones entre patronos y obreros aclarados con satisfacción de ambas partes, la justicia imparcial hacia todas las clases imperando en las leyes o, al menos, en las intenciones de los legisladores, la paz social no buscada a través de un mar de sangre fratricida, la esperanza de nuevos perfeccionamientos en las estructuras sociales: todo esto se debe—decía Su Santidad a los trabajadores católicos italianos el 1.° de mayo de 1958—a valerosos católicos del siglo pasado que, guiados y auxiliados por las luminosas enseñanzas de la Iglesia, combatieron por vuestros padres y por vosotros la larga batalla. Donde, en cambio, se ha querido construir la concordia social sin Cristo o contra Cristo, ha venido a faltar toda garantía a los genuinos derechos y, con ella, la verdadera libertad del trabajador y la seguridad del futuro [227].

* * *

Al término de esta rápida vista panorámica de las ideas filosóficas de Su Santidad Pío XII, que en varias ocasiones proyectó sobre el mundo de hoy —dejando aparte otras muchas—, una consideración parece imponerse: el Santo Padre en sus veinte años de Pontificado no dejó nunca de orientar a los hombres sensatos, cuya tarea se reduce en realidad al "descubrimiento que el espíritu hace de sí mismo, de sus relaciones con el mundo y con Dios". Así se expresó Su Santidad quince días antes de su muerte en un discurso que tiene el significado de testamento filosófico. Con justicia, por tanto, se le puede agregar a otros títulos bien merecidos el de *Papa de la Filosofía*.

Antonio Fabrat, S. I.

Loyola (Azpeitia).

---

[225] Discurso a los Cardenales y Obispos reunidos para la proclamación de la Realeza de María. 2 de noviembre de 1954.

[226] Discurso a una Peregrinación de obreros catalanes. 26 de octubre de 1954.

[227] Discurso a los trabajadores católicos italianos en la festividad de San José. 1 de mayo de 1958.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

DE WAELHENS, ALPHONSE: *Existence et signification.* Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1958. 292 págs.

"Al agrupar estos estudios bajo un mismo título he querido hacer accesibles una serie de trabajos que tienen una evidente unidad de inspiración" (p. 5). Así presenta el autor este libro. Y en verdad los 11 artículos que la obra contiene nos muestran un pensamiento inspirado en el lema husserliano de "volver a las cosas mismas" e impulsado por la obligación de superar la oposición de idealismo y realismo, de sujeto y objeto, de pensamiento y hecho. "Se trata en una palabra—como nos confiesa el propio De Waelhens—de comprender por qué el *encuentro* indisociable de lo que es y de la intención que yo soy constituye el origen primero o último de toda experiencia. He aquí lo que hemos querido indicar al hablar de *existencia* y de *significación* (p. 6).

En la imposibilidad de resumir aquí el contenido de la obra, ni siquiera de esbozar toda la problemática de un libro tan denso y lleno de sugerencias, voy a contentarme con indicar ligeramente algunas ideas centrales de los artículos a mi juicio más originales y significativos.

En el primero de ellos compara el autor la Fenomenología de Husserl con la de Hegel. Las diferencias son en apariencia radicales: la Fenomenología de Husserl *describe*, la de Hegel *construye dialécticamente*. Con todo, en el fondo de ambas concepciones hay un punto de contacto. En efecto, el pensamiento de Husserl se resume en la idea central de la *intencionalidad*. La propiedad fundamental de la conciencia no consiste en ser representativa, en poseer contenidos internos de la realidad exterior, sino que la conciencia es esencialmente *conciencia* de lo que le aparece. Es decir, en el origen mismo de todo conocimiento se da un *contacto inmediato* de la conciencia y de la cosa, por el que al mismo tiempo que desaparece todo fundamento a la distinción clásica entre fenómeno y cosa en sí se hace concebible que la conciencia pueda decir lo que las cosas son. Ahora bien, Hegel piensa también que el conocimiento no puede concebirse como un *puente* entre la conciencia y lo que no es ella. El rechaza lo mismo que Husserl la ilusión de una conciencia que posee contenidos internos de la realidad externa y considera a la conciencia como una *interioridad* que se *exterioriza*, como siendo a la vez *para sí* y *para lo otro*. En resumen, dirá De Waelhens, la conciencia se re-

vela en ambos autores "como una *interioridad extática* que *es* (y no precisamente que *tiene)* un movimiento hacia lo otro que ella misma" (p. 15). Es claro que esta coincidencia fundamental no anula importantes diferencias. La Fenomenología hegeliana del espíritu comporta una ontología de la conciencia. Para Hegel, en efecto, la conciencia es movimiento hacia un Absoluto, del cual ella no está separada, porque en el fondo este Absoluto es ella misma, de suerte que el movimiento que parece llevarla fuera de sí misma es en realidad su autorrealización. Nada de esto encontramos en Husserl. En la Fenomenología husserliana la ordenación de la conciencia a lo otro constituye un hecho primario y absolutamente insuperable. Este hecho permitirá a los sucesores de Husserl elevar la *facticidad* al rango de elemento constitutivo de la existencia humana. Este hecho es al mismo tiempo la objeción más radical que puede hacerse a toda filosofía de tipo hegeliano.

El tercer estudio lleva por título "Significación de la Fenomenología". Después de mostrar los escollos en que tropieza el pensamiento de Hegel, Marx, Kierkegaard y Nietzsche en orden a identificar filosofía y experiencia, pasa De Waelhens a estudiar lo que significa a este respecto la *Fenomenología existencial* que a la zaga de estos autores se esfuerza "en concebir la filosofía como una explicitación de la experiencia humana integral" (p. 90). ¿En qué consiste esta experiencia humana integral? Consiste en que el hombre es *lumen naturale*. Lo cual quiere decir que el hombre, por el solo hecho de hacer su aparición en la realidad, la *ilumina* y revela en ella un *sentido*, sea que lo haga aflorar en las cosas mismas, sea que se lo imponga. Esta posibilidad reveladora no es un privilegio del conocimiento, ni constituye una facultad que sólo a veces se actúa, sino que se realiza sin cesar y necesariamente por el mismo hecho de existir. Ser revelador del sentido de las cosas y existir a la manera humana son dos expresiones en el fondo sinónimas. En efecto, cualquier comportamiento humano, incluso los gestos más ordinarios y cotidianos, tiende a *significar* lo que se nos presenta. Todo apunta en el hombre a hacer hablar a las cosas y a nosotros mismos. El sentido de nuestra existencia, es decir, lo que las cosas son, dar sentido a las cosas y con ellas a nosotros mismos. El hombre es por vocación el familiar de las cosas. No tiene ser sino cambiándose con ellas con su acción y su trabajo. Pero el hombre no cambia a la manera de las cosas. Insertándose en la realidad para desvelar su sentido la trasciende: pues el sentido de una cosa no es ya una cosa, y ocuparse de una cosa haciéndola o diciendo lo que ella es, es trascenderla como cosa (pp. 91-92). Esta familiaridad originaria con las cosas fué olvidada por el racionalismo y por el hombre moderno, del cual es a la vez el autor y el producto, al concebirse a sí mismo como pura interioridad, como conciencia separada que se forja en sí misma representaciones e imágenes inmanentes de la realidad trascendente, como sujeto sin pies ni raíces que se vuelve hacia el objeto que le hace frente. De este modo a la coexistencia y a la familiaridad sucedieron el espectáculo y la imagen que preceden y preparan la dominación. El resultado es que el hombre moderno ha olvidado la experiencia original y se ha entregado a la constitución de la ciencia y la técnica. No se trata aquí de oponerse sin más al saber científico y técnico, sino sólo a su pretensión de ofrecernos el sólo acceso posible a la realidad. La realidad global se nos da solamente en la experiencia original que el hombre

tiene del mundo y de su inserción en él. Explicitar esa experiencia, he aquí la misión de la filosofía actual. La Fenomenología existencial toma sobre sí este deber de describir e interpretar esa experiencia original y mostrar al mismo tiempo las posibilidades fundamentales que se abren a partir de esta misma experiencia en orden al desenvolvimiento de las relaciones que el hombre tiene con el mundo, con sus prójimos, consigo mismo y con la Trascendencia.

El artículo siguiente estudia el difícil problema de la distinción entre las diversas formas de saber que son la Ciencia, la Fenomenología y la Ontología. Examinemos primero el problema desde el punto de vista de la Fenomenología. Esta piensa que la realidad es ante todo y primariamente un *encuentro*. En el seno de este encuentro, es decir, en una auténtica coexistencia, la cosa se revela a una conciencia significante. Es evidente que este encuentro y esta coexistencia son susceptibles de modalidades diversas, según sean las diversas maneras de aparecerme el objeto y de comportarme yo a su respecto. Ahora bien, estas modalidades son las que describe la Fenomenología. La Ciencia, en cambio, ignora como tal que el objeto se nos da en el seno de un encuentro y lo considera como *simplemente dado*. Es posible, en efecto, distinguir abstractamente en la misma coexistencia perceptiva una dimensión *objetiva*, la dimensión de lo otro. Su explicación y sistematización es la obra de la Ciencia. Finalmente, ¿cuáles son en esta perspectiva fenomenológica las condiciones de la Ontología? La Ontología será el saber que se esfuerza por comprender el *ser* de las realidades ónticas propuestas a la descripción del fenomenólogo. En el orden histórico este problema coincide con el paso de una Fenomenología de tipo husserliano a la Filosofía de Heidegger.

Sigue luego un artículo que abre un campo nuevo: la filosofía del lenguaje. El autor se inspira en Merleau-Ponty, que ha tratado este tema en su obra *Phenomenologie de la Perception*. Dos ideas parecen sobre todo resaltar: 1) La palabra no es un mero signo del pensamiento, sino su misma *existencia*. El pensamiento no es algo puramente interior que existe fuera del mundo y fuera de la palabra. La vida interior es un lenguaje interior. 2) El lenguaje original no es puramente arbitrario, ni siquiera puramente onomatopéyico, sino que expresa la *esencia emocional* de las cosas. Si nos fuese posible por sucesivas reducciones de estratos añadidos alcanzar el origen mismo de una lengua, descubriríamos un sistema de expresión reducido, pero tal que no sería arbitrario llamar luz a la luz, si se llama noche a la noche. El lenguaje, en fin, es para el hombre una manera de celebrar el mundo y de vivirlo. Esta teoría, anota De Waelhens, está fundada enteramente en la encarnación del hombre y en esa su misión, como ser-en-el-mundo, de revelar este mundo y elevarlo así a su sentido. Ahora bien, esta revelación se realiza de un modo primario en el lenguaje. Siempre habrá en el mundo nuevas realidades a desvelar y nuevos sentidos a revelar. Por eso aquella universalización a la que todo lenguaje tiende no será jamás una meta, sino siempre un comienzo. "La idea de un desvelamiento exhaustivo de la realidad por el lenguaje es tan loca como la de una humanidad que hubiera hecho todo lo que hay y habrá que hacer Jamás habremos terminado de hablar" (p. 141).

El lenguaje es uno de los medios de expresión de la cultura, tema del artículo siguiente. El hombre es un ser naturalmente *expresivo* o, lo que es lo mismo, capaz de desvelar y expresar el sentido de las cosas en el horizonte

global del mundo. Naturalmente, la actividad reveladora y expresiva del hombre no tiene nada que ver con un proceso arbitrario que llamaría a la piedra conejo, sino que se realiza sobre el fundamento de lo que las cosas mismas son. Pero es claro, por otro lado, que esa labor expresiva del hombre es infinita y que por consiguiente caben siempre nuevas expresiones, reveladoras del sentido que un individuo determinado ha dado a las cosas, a los otros hombres y al mundo. La historia de estas expresiones se identifica en un sentido amplio con la historia de la cultura, y ésta con la verdadera historia del hombre. Las obras de cultura son *temporales*, en cuanto tienen su fuente en una experiencia humana limitada en el tiempo y en el espacio y que por lo tanto no pueden ser una expresión del mundo y del hombre válida para todos y para todas las épocas. Hay, con todo, una verdad *intemporal* de las obras geniales que sin agotar lo humano, ni proponer un canon inmutable, han sabido, con todo, elevar a expresión definitiva *una posibilidad* del hombre. Así, por ejemplo, la obra de Goya o de Picasso nos revela, por su misma forma, la humanidad de la época napoleónica o del mundo de hoy mucho mejor y más profundamente que las experiencias anecdóticas a las cuales puede aludir. La historia de la cultura se convierte así en un diálogo, en el que las grandes obras van aportando una palabra nueva a las que ya fueron dichas y preparan así otra palabra nueva que a su vez será dicha por una generación futura.

Uno de los artículos de más interés es el dedicado al tema de la angustia en la filosofía contemporánea. El valor de este estudio, más que en la exposición precisa y clara que allí se hace de la concepción de la angustia en Kierkegaard, Heidegger y Sartre, está, a mi ver, en que De Waelhens busca certeramente las fuentes histórico-filosóficas de esta concepción en una ontología del sentimiento y en el pensamiento dialéctico de Hegel. En efecto, uno de los puntos fundamentales del pensamiento contemporáneo consiste en que se ha dejado de considerar al sentimiento como una especie de comentario interior, no racional y más o menos adecuado a los acontecimientos exteriores, para comprenderlo como un *modo de ser* del hombre. La estructura de la existencia humana está constituída de tal modo que en todo momento se encuentra determinada por un estado efectivo concreto que nos dice (implícitamente y no cognoscitivamente) nuestra situación en relación a la totalidad del ser. Este modo de ser con relación a todo es, pues, el sentimiento. Ahora bien, en la filosofía contemporánea la angustia se ha convertido en el sentimiento fundamental que nos revela lo que somos, porque en esta filosofía el hombre en su totalidad viene definido como *negatividad*. ¿Por qué la filosofía contemporánea ha hecho de la negatividad el ser del hombre? La respuesta a esta pregunta la encuentra De Waelhens en el pensamiento de Hegel. En efecto, si el hombre, como piensa Hegel, no es una realidad natural, sino un discurso revelador, debe ser necesariamente negatividad. Pues no hay revelación en un discurso sino en cuanto que revelador y revelado no coinciden inmediatamente, antes sólo al fin. Si el hombre es discurso, es, pues, negatividad. Y si es negatividad, no puede revelarse a sí mismo totalmente sino en el sentimiento de la negatividad, en la angustia. Lo cual quiere decir simplemente que el hombre es el ente angustiado, porque es el ente que habla.

Finalmente toca De Waelhens en el último estudio un tema que ha insi-

nuado varias veces a través de su libro: el problema del "otro" en relación con el actual dominio de la técnica. La tesis de De Waelhens es la siguiente: con el advenimiento de la técnica aparece la escisión de las relaciones que de una parte ligan al individuo con su mundo y de otra parte con sus prójimos. La escisión entre interior y exterior es hoy mayor que nunca. Si llega a cumplirse absolutamente, la humanidad cesará de existir. La solución está, pues, en la reconciliación. Pero ¿cómo? Tal vez la Historia pueda ayudarnos a encontrarla. En efecto, el sentido que el hombre se da a sí mismo y su experiencia del mundo y de los otros están relacionados de tal modo que la modificación de uno de los extremos importa la modificación correlativa del otro. La filosofía griega no conocía el individuo en la soledad de su oposición al otro. Su universo es el del diálogo, y en él el individuo se descubre en contacto inmediato con la *comunidad*. El cristianismo aportó a la comunidad griega, esencialmente finita, una dimensión de infinitud. La comunidad griega se convierte ahora en la *humanidad*. Ya no son sólo algunos, sino *todos* los hombres los que forman una comunidad y dejan de ser por ello los otros. Con el Renacimiento nace por primera vez el *solitario* que se propone como misión afrontar y dominar el mundo. A partir de este momento la evolución se hace vertiginosa. Viene primero el triunfo de la burguesía, luego del capitalismo y de la técnica con la instauración de una economía monetaria, en la que las cosas se transforman en bienes y el trabajo en una mercancía. Las relaciones intersubjetivas se pierden en una universalización abstracta. El hombre se encierra como en una isla en el reino interior de la conciencia pura. Y como consecuencia de todo aparece el *problema del otro*. El elemento capital en toda esta evolución ha sido la formación del saber científico y técnico. La dominación del mundo por la ciencia y la técnica reclama fatalmente el alejamiento y la generalización. La existencia, que originalmente es un *diálogo con* el mundo, se convierte fatalmente en un *discurso sobre* el mundo. Y en consecuencia el hombre concreto se ve obligado a dejar paso al hombre universal. Pero si en la técnica está el nudo del problema, también en ella está la solución. Hoy es imposible, y además sería catastrófico, hacer marcha atrás. Todas las imprecaciones contra la técnica no cambiarán en nada este hecho decisivo: sólo la técnica ofrece una esperanza fundada de hacer accesible a la humanidad entera una vida humana y no simplemente animal, con tal que se la ponga al servicio de todos y se domine, evitando así el factor de deshumanización que necesariamente encierra. "Una civilización técnica es una expresión falta de todo sentido, quiero decir de todo sentido humano. Lo que tenemos que inventar—y eso será para el porvenir de la humanidad cuestión de ser o no ser—es una vida nueva, abierta a todos gracias a la técnica y situada al margen del trabajo para la subsistencia; una vida en la que por un esfuerzo común, al que todos serán convidados, en el que todos serán reconocidos por todos, la humanidad y cada uno reanudarán al fin el lazo de unión con la realidad auténtica de su experiencia natural, para crearse en este confrontamiento" (p. 287). Así liberada de la técnica gracias a la misma técnica la humanidad podrá entregarse a su misión: "significar el mundo tal como le es dado y significarse a sí misma en esta obra de significación (p. 287).

El libro de De Waelhens nos pone en contacto con un pensamiento valiente, un pensamiento que piensa y hace pensar. Que este pensamiento está

en la línea de la nueva Fenomenología existencial, iniciada por Husserl y continuada por Heidegger, no es ningún misterio. Alguien juzgará, tal vez con razón, que De Waelhens ha exagerado las posibilidades de esta tendencia. La Historia nos dirá sobre esto, como sobre tantas cosas, la última palabra. Quede esto, con todo, en claro. Aunque es verdad que la "ortodoxia" fenomenológica presenta no pocos puntos vulnerables, De Waelhens ha mostrado al menos la justeza y fecundidad de uno de sus pensamientos centrales: esa visión del hombre como el ente expresivo y revelador por quien las cosas advienen a su plenitud de sentido.

E. Colomer, S. I.

Pieper, Josef: *Hinführung zu Thomas von Aquin, Zwölf Vorlesungen*. München, Kösel, 1958. 246 págs.

Josef Pieper, el ilustre pensador de Münster, de quien conocíamos hasta ahora sus profundas y sugerentes meditaciones sobre temas del pensamiento tomista, nos ofrece en esa *Introducción a Tomás de Aquino* una visión de conjunto, de cuño típicamente universitario y de una actualidad acuciante, de la persona, la obra y el universo espiritual del Doctor Angélico. El libro de Pieper no tiene nada que ver con una erudita reconstrucción histórica. Lo histórico en él es sólo horizonte, aunque sea en este caso un horizonte tan gigantesco como el del hombre Tomás en aquel maravilloso y contradictorio siglo XIII. El esfuerzo de Pieper tiende por encima de lo meramente histórico a hacer "revivir" ante los ojos asombrados del hombre de hoy la figura ingente de Tomás de Aquino, para que podamos "comprenderlo" en toda su clásica grandeza. "Estas lecciones—escribe el propio autor—no intentan otra cosa sino delinear a base de los datos históricos y biográficos el contorno espiritual de aquel Tomás de Aquino, que más allá de lo meramente histórico importe única y verdaderamente al hombre de hoy" (p. 11). Así surge ante nuestros ojos un Tomás nuevo y en parte desconocido, cuyos rasgos esenciales no coinciden siempre con los del Tomismo tradicional. Con ello el auténtico Tomás no pierde nada, sino que, al contrario, recobra mucho. Recobra sobre todo su espíritu, ese espíritu hecho de serenidad y arrojo, de exactitud y profundidad, de confianza en la inteligencia y obediencia a la fe, del que tanto podrían aprender los filósofos de hoy.

Es imposible en esta breve reseña ni siquiera aludir a los principales temas de un libro tan rico de contenido. Me limitaré, pues, a destacar unas pocas ideas centrales. La grandeza de Tomás de Aquino no consiste para Pieper en su aristotelismo, si siquiera en haber sido el creador del así llamado "Tomismo". Lo verdaderamente grande en Tomás consiste más bien en que su pensamiento no puede dar origen a un "ismo". Su mensaje es para ello demasiado rico y complejo, el mensaje de un gran espíritu que se resistió siempre a elegir sólo *algo* y emprendió el tremendo intento de elegirlo *todo*, Agustín y Aristóteles, la razón humana y la fe divina. La grandeza y la ejemplaridad de Tomás consiste en que en su obra "la totalidad de la verdad ha alcanzado una expresión única y paradigmática" (p. 36).

¿Hay un "aristotelismo" tomista? No en el sentido tradicional—lo platónico cobra hoy en Tomás una importancia singular—, pero sí en el sentido de una coincidencia de ambos pensadores en la *actitud* fundamental, esa inclinación decisiva del espíritu hacia la *experiencia*, hacia lo *concreto*, hacia la *realidad* del mundo. La originalidad de Tomás consiste en que esa *afirmación* de la realidad mundana se hace en nombre de la doctrina cristiana de la creación. De este modo reconoció Tomás los derechos de una auténtica *mundanidad*, sin exponerse a los peligros reales de una *mundanización*. Frente a la amundanidad espiritualista y simbolizante de la Teología tradicional y a la mundanización secularizada del Aristotelismo heterodoxo el genio del Aquinatense realizó en un momento de clásica plenitud aquel ideal de una *mundanidad teológicamente fundada y de una Teología abierta al mundo*, al que tendían los esfuerzos del pensamiento cristiano desde Justino y Agustín. Este ideal es todavía hoy el principio constitutivo de Occidente. Pero el primero en verlo fué precisamente Tomás de Aquino.

El pensamiento de Tomás de Aquino es *la* auténtica Filosofía de la existencia. Naturalmente el vocablo existencia no se refiere aquí, como en los modernos, al *modo de ser* del hombre, sino al hecho simple y maravilloso de que *algo sea*. Este hecho nos enfrenta con el misterio del ser. Este misterio está en el centro mismo del pensamiento tomista, cuya característica más acusada frente al *esencialismo* de las anteriores filosofías es su *concepción existencialista* del ser y de Dios.

El pensamiento de Santo Tomás ha encontrado su clásica formulación en la *Suma*, cuyo principio estructurador es la *unidad* de Filosofía y Teología. Ciertamente, en abstracto será siempre posible distinguir en la obra tomista lo filosófico de lo teológico. Pero en concreto esta obra brotó de un hombre vivo, creyente y pensador de una pieza, que reflexionando sobre el contenido de su fe y contemplando a la vez con todas sus facultades cognoscitivas las cosas, el hombre y el mundo, se pregunta: ¿Cuál es el sentido último de todo? Ciertamente, Tomás, y precisamente él, *distinguió* siempre entre Filosofía y Teología, pero distinguió para *unir*, no para *separar*. La *Suma Teológica* no tiene el carácter de un sistema *cerrado* al modo hegeliano. Lo más hondo y sublime del filósofo y teólogo Tomás es precisamente su *actitud reverencial* ante todo lo que es, actitud que se muestra sobre todo en el silencio frente a lo indecible y frente a lo incomprensible del ser. "Esa actitud que no nos permite, ni echar sencillamente por la borda los conocimientos recibidos, ni dormirnos tranquilamente en la posesión de una falsa definitividad, no es fácil de realizar. Pero es tal vez la mejor entre las muchas cosas que hay que aprender en la escuela del Doctor común de la Cristiandad" (p. 223).

Creo que el libro de Pieper es una de las mejores introducciones que poseemos al pensamiento de Santo Tomás. En él más que en la letra del Tomismo se hace hincapié en su espíritu. El espíritu de un hombre extraordinario que quiso ser fiel a la verdad, sin dejar por ello de ser fiel a su tiempo.

E. Colomer, S. I.

LONERGAN, B.: *Insight. A Study of Human Understanding.* Longmans, Green and Co., London, New York, Toronto, 1957. XXX-785 págs., 22 × 14 cm.

Pocos libros de Filosofía de la envergadura del presente ven la luz pública en nuestros días. Las ochocientas páginas, de letra más bien pequeña, son de tal densidad y rigor que desbaratan toda ilusión de una conquista fácil del contenido. Pero éste es muy digno de un estudio concienzudo, sin economía de tiempo. Un formidable intento de replanteamiento del problema del entender humano, para cuya solución se pone a contribución un notable conocimiento del estado actual de las ciencias positivas y una vigorosa fuerza de reflexión sobre el proceder intelectual humano. Si el resultado es una reafirmación de las posiciones clave de la Metafísica perenne, nadie podrá con justicia hablar de falta de crítica o de originalidad; al contrario, hace profunda impresión la honradez y sinceridad *filosófica* del autor, así como la personalidad de sus planteamientos y de sus posiciones. Muchas veces serán más bien los lectores demasiado exclusivamente adictos a lo perenne los que encontrarán qué objetar. Pero todos, al coincidir o al discrepar por una u otra razón, tendrán que reconocer el alto valor filosófico del autor y su empeño.

Ya se deja entender que no es fácil resumir un libro así. En realidad, no es sólo un estudio del entender humano. Todo un sistema filosófico se halla en él más que esbozado; y una metodología de los diversos niveles del saber asequible al hombre. Los *excursus* son frecuentemente de lo más sugeridor. En la recensión, sin embargo, hemos de ceñirnos a la línea general del desarrollo como investigación del entendimiento.

La clave del estudio se encierra en la palabra que sirve de título, *Insight*. Si algún término castellano la traduce es *intelección*, con su conocida etimología latina *intus-lectio*. Lonergan quiere redimir el intelectualismo del conceptualismo a que lo reducen muchos análisis superficiales. La intelección no es sólo la producción del concepto, sino algo más vital, preconceptual, el descubrimiento de una razón interna o inteligibilidad en el dato de la experiencia sensible; de ahí brota la formulación conceptual como subproducto (*by-product*, p. 422) que no agota su riqueza.

Dos partes tiene el desarrollo de la obra. La primera enfoca la intelección como *actividad*, es decir, trata de captar su realidad y modalidad vital humana, llegando a una "intelección de la intelección". Para ello la observa primero en el nivel de las ciencias positivas, después en el del "sentido común". Ambas secciones son riquísimas de contenido. Las aportaciones de la ciencia moderna y contemporánea en física y psicología, respectivamente, son acogidas con más cordialidad que suelen serlo en los libros filosóficos. Y así resulta más auténtico el cuadro del proceder intelectivo humano, que vamos descubriendo progresivamente. Hay dos momentos esenciales en él: el de la intelección directa, que responde a la pregunta *Qué*, y se expresa en uno o muchos conceptos aislados; y el de la intelección refleja, que responde a la ulterior pregunta sobre la validez objetiva de la intelección directa y se expresa en el juicio.

El primero es el de la *abstracción* clásica, pero se atiende en él menos a la función universalizadora que a la función *selectiva:* abstraer es captar lo esencial y significativo, olvidando lo incidental e irrelevante (30); entre esto

está lo individual y lo particular espacio-temporal (65), porque datos semejantes dan la misma intelección (26-30). Con esto, lo abstracto no es (como en la concepción nominalista, que afecta tantas filosofías) una réplica empobrecida de lo concreto conocido; más bien la abstracción es enriquecedora (88). El ulterior proceso de *generalización* tiene también un signo positivo: se trata de ir alcanzando puntos de vista sucesivamente más altos, desde los que aparece la inteligibilidad coordinada de los elementos entendidos (16). Por último, el *residuo empírico* de la intelección, ante el que experimentamos primero una paradójica *intelección inversa* (19) o intelección de la ininteligibilidad, se presta a una posterior intelección de la regularidad fáctica, que da cuerpo al estudio estadístico. Así se delinea la vía para el conocimiento de la naturaleza, en la adecuada combinación de la ley clásica y la ley estadística (103).

El segundo momento del proceder intelectivo humano es el de la *afirmación*. En él de nuevo hay que distinguir la expresión conceptual en una proposición y la intelección que la precede y la funda. Puesto que la afirmación no es sólo una síntesis de términos, sino la *posición* incondicionada de la misma (366), la intelección que la funda es peculiar: es la intelección refleja de que una determinada intelección directa es correcta. Se da en cuanto se entiende a ésta como un condicionado cuya condición está realizada, y así, como un *virtualmente incondicionado* (lo cual sucede, en una mente despierta, cuando no ocurren ulteriores cuestiones pertinentes) (280-281, 287). Así, es esencial a toda afirmación la presencia del principio de razón suficiente (322). El defecto de Kant estuvo precisamente en no reconocer esta constitutividad del principio de razón y de lo incondicionado en todo objeto de experiencia, dejándolo en mero ideal regulativo (314, 340, 372, 641). La presencia de lo incondicionado en el juicio da a lo afirmado independencia del mismo sujeto afirmante, y así objetividad absoluta (549-550).

Con esta última observación hemos ya pasado a la segunda parte. *La intelección como conocimiento*, que es en realidad una Metafísica fundamental, estructurada a partir de la intelección, con un marcado carácter intelectualista por eso mismo. La posición filosófica básica es entonces el reconocimiento de que *lo real es lo inteligible*, lo afirmable; y no "lo que está ya fuera, ahí y ahora", "el punto focal de la extrovertida anticipación y atención biológica" (254); esta mezquina concepción de lo real sería la básica "antiposición" filosófica (388), ruina de la Metafísica. Hay que superar esta mera conciencia extrovertida; no porque sea ilusoria, sino porque es confusiva e irrelevante filosóficamente (423). Adoptada, en cambio, la posición fundamental de que lo real es lo inteligible, se ilumina el camino de la Metafísica. *Ser* (sin duda en infinitivo, aunque el inglés no es en esto tan neto como el latín o el alemán) es *el objetivo del puro deseo de saber* (348), es decir, de la orientación dinámica manifestada en el cuestionar (en cuanto busca no la satisfacción subjetiva, sino el contenido objetivo). El encuentro (parcial) del ser se realiza en la afirmación; pero preexistía la *noción de ser* (353) como la "anticipación heurística que proyecta el irrestricto deseo de saber" (422), el más auténtico *a priori* del hombre (104-105). En su irrestricción no puede ser objeto de una intelección humana (360) ni constituir, por tanto, un concepto como los demás (521). Es, en cambio, el objeto de la Metafísica, que irá a

"implementar" la estructura heurística integral expresada en la noción de ser, del modo posible al hombre (intelección-afirmación) (391); sin descender a la explanación detallada (que deja a la ciencia), sino sólo anticipando su estructura general (524). (Para esto, pondrá como premisa mayor el necesario isomorfismo de lo cognoscente y lo conocido, como premisa menor principal la misma estructura apriórica del cognoscente, como premisas menores subsidiarias los resultados de la ciencia empírica y del sentido común (450).

Es palmaria la preferencia dada a lo reflexivo en esta concepción de la Metafísica y su objeto. Lonergan encuentra en ello una base irreformable, ya que toda revisión habría de presuponer y utilizar las mismas estructuras cognoscitivas (335 ss.). Precisamente al formular esta ventaja de su método, tiene que reconocer su semejanza con el "trascendental" kantiano (339). Subraya entonces las diferencias: la principal es la ya señalada de la constitutividad de lo incondicionado; cree también que Kant no logró emanciparse de la "antiposición" (el realismo de la "res in se" desconocida que "está ahí fuera") (414). Tampoco había por qué buscar un repertorio muy fijo de síntesis *a priori;* cada intelección es un *a priori* (406). Estas críticas, que van más a una superación que a un repudio radical de la *Crítica,* sitúan claramente a Lonergan en la línea iniciada en la Neoescolástica por Maréchal (ver una referencia única, pero muy significativa, a éste en la p. XXII). La noción dada de ser, como anticipación heurística proyectada por el deseo de saber, es una magnífica síntesis de la idea fundamental de *Le point de départ,* a la vez que la mejor definición que se habrá quizá dado del *a priori* estructural. En realidad, la concepción dinámica del entender humano encuentra en el *Insight* de Lonergan una expresión muy profunda y depurada. Que llega a superar el relativismo fenoménico especulativo de Kant, lo garantiza el sentido absoluto que da a la afirmación, así concebida; la esencial presencia en ella de lo incondicionado, en que tanto insiste el autor. Y en esta presencia se encuentra también la base para la superación de la reducción al campo de la experiencia posible y para la afirmación de Dios trascendente.

"Si lo real es completamente inteligible, Dios existe. Pero lo es. Luego..." (672). Todo argumento posible de Dios—dice Lonergan—viene a reducirse a éste. La causalidad, clásico término medio, no es sino la contrapartida objetiva del inagotable cuestionar a que impulsa el irrestricto deseo de saber (651), que define al ser como inteligibilidad. Renunciar a la completa inteligibilidad del ser, es renegar del más íntimo constitutivo del hombre, su deseo de saber. Admitir la completa inteligibilidad del ser es admitir, más allá del campo de toda experiencia posible, lo absolutamente incondicionado; ya que lo virtualmente incondicionado que fundamenta todas nuestras afirmaciones, pide siempre una ulterior fundamentación de lo meramente fáctico de cada realización de condición. Sólo en la presuposición implícita de la realización de todas las condiciones descansa la afirmación. Y así, admitir la afirmabilidad de algo, su inteligibilidad, es admitir su último descanso en lo absolutamente incondicionado (653). Ahora bien, lo absolutamente incondicionado coincide con la *Idea de ser,* como plenitud unificada de inteligibilidad, y ésta no tiene sentido sino en cuanto incluye un componente primario que es por identidad la *Intelección irrestricta* (644-648). Tal es la noción de Dios de la Metafísica perenne. Lonergan, consecuente con la línea adoptada, de-

cide la tradicional controversia tomista sobre la "esencia de Dios" en favor de la inteligencia, como más radical que el mismo ser (677).

El último capítulo de la obra afronta el problema del mal y de la impotencia humana ante él. Debe existir una solución de origen divino, de la cual podrá también la mente humana trazar una anticipación heurística genérica, dejando a la Historia su identificación concreta. Aquí termina el libro, conducido en estricta fidelidad a la Filosofía; en el Epílogo insinúa el profesor de Teología que es el P. Lonergan su propia solución, católica y tomista.

Nuestro resumen no ha seguido sino una línea central del libro, dejando la riqueza (quizá excesiva) de lo adyacente. Una poderosa afirmación de intelectualismo y de Metafísica, que es muy confortante poder leer en inglés y proveniente del otro continente (Lonergan es canadiense). Su sabor idealista, obvio por su intelectualismo, queda bien neutralizado por la realidad de lo finito del proceder intelectivo humano y de su objeto propio; y así no puede caber objeción contra la trascendencia de Dios. No faltará quien encuentre demasiada "claridad" en su proceder, sobre todo en la Teodicea de los últimos capítulos (menos advertencia explícita de lo misterioso de Dios y de lo balbuciente de nuestro conocer análogo). Recuérdese entonces que el libro surge de un ambiente prevalentemente científico, al que quiere curar del morbo positivista y pragmático. Será incalculable, estamos persuadidos, el bien que en ese ambiente hará. Como es apreciabilísima su contribución al mundo filosófico general. Es una obra profundamente original y constructiva, destinada a ejercer influjo permanente.

J. Gómez Caffarena.

Pearson, J. D.: *Index Islamicus,* 1906-1955. A Catalogue of Articles on Islamic Subjects in Periodicals and Other Collective Publications. Compiled by... with assistance of Julia F. Ashton. Heffer (Cambridge), 105s., 1958. 914 pages, 25,5 cm. Bibliography. Index.

Tener sobre la mesa de estudio un fichero especial completo o casi completo sobre la materia de su especialidad es una aspiración que de todo estudioso se apodera desde muy pronto. De aquí el agradecimiento y gozo que uno siente, cuando en el empeño se ve decididamente ayudado por otros especialistas. Henos, pues, con el caso de un fichero de extraordinario valor sobre artículos referentes a materias arábigas, publicados en los cincuenta años que van de 1906 a 1955. Con mucho gozo y verdadera satisfacción lo hemos ya mostrado a algunos que se interesaban por determinadas materias y autores. No se trata, desde luego, de una bibliografía que haya de incluir también las obras publicadas en esos años, sino que se trata de artículos de revistas, de actas de Congresos, homenajes, etc.

Prontamente se dice un fichero de 26.076 fichas; pero la labor que eso presupone es realmente extraordinaria: unas 510 revistas, unos 120 homenajes, unos 70 volúmenes de Congresos, etc., han dado por fruto unos 12.000 volúmenes, en los que había que registrarlo todo pieza por pieza. Pero no por eso se acobardaron los redactores; al contrario, en varios casos se les escapa un penoso *Wants,* porque aun su nutrida biblioteca carece de algunas cosas

y ellos manifiestan así su sentimiento. Ni tampoco había que contentarse con una o dos lenguas, sino que el Catálogo comprende todas las lenguas europeas, aun el ruso (menos el griego), y los territorios a que esa multitud de artículos se refieren, son todos aquellos que participan la lengua arábiga. ¡Inmenso material que en todo el campo del saber humano nos informa de la actividad científica en tantas ciencias especulativas y prácticas, y en el arte, y en la geografía, en la etnografía e historia, lenguaje, literatura y enseñanza!...

La distribución, pues, de un material tan inmenso, aunque podrá parecer más o menos arbitraria, convenía que fuese muy práctica, y a mi parecer esto va perfectamente obtenido no sólo por el "Arrangement of the Material" que al principio tenemos en 43 secciones: Bibliografía, Religión, Teología, Derecho, etc., ni tan sólo por el "Index of Authors" que se hallará al final, sino también con las mismas divisiones dentro de un mismo título. La *Filosofía*, por ejemplo, ofrece una parte general (subdividida en pensamiento antiguo y en pensamiento moderno); pero, además, vemos que enumeran uno a uno a los filósofos por orden alfabético, con los artículos que a cada uno se refieren. En cada filósofo citan también la benemérita obra de Sarton. Algo semejante encontramos en otras ciencias, de manera que cada estudioso podrá encontar sobre su tema particular un abundante arsenal de artículos. Por ejemplo, para "Los españoles en el Norte de Africa" enumeran cerca de 100 artículos; para "Los muslimes en España" tenemos unos 283 artículos; etc. Apenas habrá estudioso que no encuentre mucho que tener en cuenta para su especialidad y todo lo hallará ordenado y reunido.

Todo esto presupone una diligencia extraordinaria, una biblioteca muy bien surtida y unos ficheros muy bien llevados. Se percibe, sin embargo, la pena de los redactores al tener que poner un *Wants* respecto de la mayor parte de la "Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino", y también sentirían la falta de los 16 volúmenes de "Cultura Española" (1906-1909), con artículos, v. gr., de Miguel Asín y Julián Ribera. Se llamó antes "Revista de Aragón".

Con verdadera satisfacción y aplauso recibimos un trabajo tan benemérito que sin duda presta una ayuda extraordinaria en la búsqueda de material tan disperso por todo el mundo. Donde no es posible formar grandes bibliotecas tan especializadas, al menos estos Catálogos servirán al estudioso de excelente guía.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

BATLLORI, MIQUEL, S. I.: *Vuit segles de cultura catalana a Europa, Assaigs dispersos*. Edit. Selecta. Barcelona, 1948.

El eminente investigador de temas catalanes y jesuíticos, cuya incansable labor ha sido recientemente consagrada con su ingreso en la Real Academia de la Historia, nos ofrece bajo este título una serie de ágiles ensayos sobre la historia de la cultura catalana y su repercusión en Europa. Se trata de un interesante intento de divulgación, sin aparato de notas y textos críticos, de estudios dispersos, escritos en las más diversas lenguas, o dados a conocer aquí y allá, en el Viejo y en el Nuevo Mundo, en forma de conferencias o

lecciones universitarias, y que ahora se juntan en un solo volumen y en una sola lengua, "aquella en la que todos ellos fueron pensados" (Nota edit. 245). Su éxito editorial es un índice más de la renovada inquietud que se observa de unos años acá por la cultura catalana.

El P. Batllori pertenece al número de aquellos raros eruditos que se acercan al ideal diltheyano del historiador y son capaces de "comprender" el pasado histórico, porque lo han previamente "revivido". Ese maravilloso arte que posee el P. Batllori de vivificar cuanto toca, explica el interés extraordinario con que se lee esta obra. Pero hay algo más. El P. Batllori no se ha perdido en meros datos minúsculos más o menos provinciales. La característica más señera de esta obra es que a partir de detalles circunstanciales y aparentemente inconexos nos muestra la continuidad y permanencia de la cultura catalana del siglo XIII al XX, y, lo que es más interesante todavía, la proyección histórica de "un pueblo que siempre, aun en los momentos de mayor decadencia política y literaria, se sintió profundamente europeo" (Nota edit. 245). Como anota su ilustre prologuista, el Dr. J. Rubió, una obra así sólo podía escribirla "una inteligencia acostumbrada a contemplar el juego de nuestra cultura desde un punto de vista ecuménico" (Prol., p. 12).

Para la Historia de la Filosofía son particularmente interesantes los estudios sobre Arnau de Vilanova, Ramón Llull, la escuela de Cervera y Jaime Balmes. Todos dependen de publicaciones anteriores, cuya reseña se encuentra en la nota editorial que cierra la presente obra.

En el ensayo "L'antitomisme pintoresc d'Arnau de Vilonova" el P. Batllori describe con mano maestra el perfil intelectual de aquella personalidad inquieta y polifacética, médico, filósofo y espiritual, todo de una pieza. La etiqueta de "antitomismo" compendia sus alegatos antidominicanos y sus tendencias antiespeculativas y antiintelectualistas. El autor estudia sobre todo sus obras en lengua vulgar—las latinas fueron ya estudiadas por el cardenal Ehrle—, en concreto: la *Confessió de Barcelona*, el tratado italiano *De caritate*, la *Lliçó de Narbone*, el tratadillo sin título *Perciò che multi desiderano di sapere* y el *Raonament d'Avinyó*. Todas ellas son uno de los exponentes más claros y decisivos de la actitud de la escuela espiritual frente el intelectualismo escolástico. El trabajo "La fortuna de Ramon Llull a Itàlia" nos introduce en uno de los temas más estudiados por el autor: el tema fecundísimo del Lulismo italiano. Desde la traducción italiana del *Llibre de maravelles* hasta los recientes estudios de Farinelli, pasando por el círculo lulista de Padua, los fervores lulianos de Pico della Mirandola y Giordano Bruno y las pródigas ediciones venecianas de obras lulistas, toda la historia larga y complicada del Lulismo italiano cobra vida y coherencia en unas pocas páginas. Es sabido que el P. Batllori relaciona los conocimientos lulianos de Nicolás de Cusa y a través de él todo el imponente Lulismo germano con el círculo de Padua. El Lulismo alemán tendría así raíces italianas. La investigación más reciente ha corregido este aspecto de la síntesis histórica del P. Batllori. El Lulismo del gran Cardenal renacentista tiene más bien su origen en el grupo lulista que florecía en torno a la Cartuja parisiense de Vauvert y que se nutría de los fondos lulianos de su biblioteca. El intermediario entre París y el joven Nicolás Cusano fué con toda probabilidad su propio maestro de Teología en Colonia, el flamenco Emmerich van den Velde (latinizado: Emerico de Cam-

po). He escrito ya algo sobre este tema (cf. *Estudios lulianos)*, y en una obra de próxima aparición espero poder desarrollarlo con la extensión que su importancia merece.

El estudio "L'escola cerverina i la seva projecció auropea" nos refiere a una cuestión tan interesante y trascendental, como es la del origen del moderno movimiento neoescolástico. La escuela jesuítica de Cervera, iniciada en la famosa Universidad borbónica por el P. Mateo Aymerich y un grupo de sucesores clarividentes, fué la primera en fomentar el ambicioso ideal de "reanudar la Escolástica con el neohumanismo de la época" (p. 134). El movimiento fué agostado en flor con la expulsión y supresión de la Orden. Pero, ¡ironías de la Historia!, el árbol cerverino debía dar todavía sus mejores y más permanentes frutos. En efecto, el neoescolasticismo de Jaime Balmes tiene sus raíces en la escuela de Cervera, cuyos libros pudo conocer en sus largas horas de estudio en la Biblioteca episcopal de Vich. Así se explica esa actitud peculiar de Balmes frente a la Escolástica y al pensamiento moderno, similar en todo a la de la escuela cerverina. La única diferencia por lo que toca a Balmes no es de contraste, sino de superación. Pero hay más. El P. Batllori, prosiguiendo inteligentemente los estudios de Masnovo, muestra cómo en el origen de la fecunda renovación neoescolástica, iniciada en Italia por el canónigo de Placencia, Vincenzo Benedetto Buzzetti, se encuentra asimismo la influencia de la escuela de Cervera, la cual, representada sobre todo por el P. Baltasar Masdeu, se convirtió así en el lazo de unión entre la vieja Escolástica y el Neoescolasticismo renaciente. Evidentemente, la escuela de Cervera es una de las raíces—no la única—que explican la moderna renovación escolástica. Pero el P. Batllori tiene razón en ver en este transplante cultural "uno de los aspectos más curiosos de toda la historia filosófica de Cataluña" (p. 197).

Finalmente, el ensayo "Balmes i l'Europa del seu temps" es un estudio penetrante y sincero de las ideas políticas del pensador vicense. Sobre el fondo de la situación política española en tiempo de Balmes desarrolla el P. Batllori la actitud del pensador catalán frente a las graves cuestiones que en Irlanda, Polonia y, sobre todo, en Italia planteaban los pujantes resurgimientos nacionales. No es necesario subrayar la actualidad y la vigencia de muchas de estas ideas políticas balmesianas, cuyo núcleo central nos viene dado inteligentemente en estas breves líneas: "No hacer sólo concesiones, sino llegar a síntesis perfectas entre extremos que los vulgares creen contradictorios; poner en práctica su máxima preferida: ¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones" (p. 215).

E. Colomer, S. I.

Schmidt, F.: *Ordnungslehre*. Müchen-Basel, E. Reinhardt, 1956. 175 págs., 15,5 × 25 cm.

Es un libro original, complejo y denso, en el que se aborda la metafísica de las diversas especies de ser a través de una doctrina del orden ampliada y sistematizada. El propio autor nos amonesta que en este su libro no se trata del "orden del mundo", sino de las relaciones y complejos de relaciones que

se presentan en todos los dominios del mundo. Tampoco se trata de un ser que el mundo tenga, sino de ese ser vario que nos sale al paso sin que pueda ser reducido a un ser único cognoscible. En fin, tampoco se trata de la unidad, sino más bien de la con-sistencia de lo múltiple de este mundo, que debe ser concebido distinta y precisamente en su ser múltiple. Es preciso conservar a cada ciencia particular su estructura peculiar. Se nos brinda, por tanto, el esquema fundamental de una ontología no general, sino especial. Puesto que en los diversos dominios ónticos del mundo actúan órdenes que poseen una función limitadora, resulta una unidad del mundo tal que exige a su vez una unidad de las ciencias. El orden es para el autor primaria y fundamentalmente óntico y sólo secundariamente lógico, aunque su *prima facies* y su primer encuentro sean lógicos.

En la primera parte se estudia y se establece un sistema de órdenes o de formas de orden. Efectivamente, después de aclarar la relación lógico-ontológica, se establecen tres tipos elementales de orden, de los cuales resulta el sistema de las formas de orden. Estos tres tipos son: el de los órdenes relativos, el de los órdenes prelógicos y el de los órdenes alógicos. La forma más sencilla de orden relativo (relativische) es la transitiva, v. gr., cuando el objeto espacial *a* está delante del *b* y *b* delante del *c*, o cuando el suceso *f* fué antes que el *g* y el *g* antes que el *h*, entonces aquellos tres objetos o estos tres eventos forman un orden llamado "complejo transitivo", etc. Los órdenes prelógicos y alógicos se articulan en correspondencia con las cinco formas posibles de conexión lógica cuyo fundamento óntico manifiestan claramente. Toda conexión de relaciones existentes se llama orden.

Todas estas conexiones vienen aplicadas en la parte segunda a los cinco tipos o especies de ser (Seinsarten), a saber: naturaleza no viva, organismos, vida sensitiva, mundo del espíritu, y mundo lógico. En el último capítulo de esta segunda parte se trata de la unidad óntica del mundo.

Es notable la riqueza analítica del libro y la penetración con que se establece el sentido óntico de la categoría de relación. El mundo no es un montón de elementos, sino un complejo ligado por relaciones, sean éstas observadas o no (p. 27).

J. ECHARRI.

PARÍS, C.: *Ciencia, conocimiento, ser. Estudios para una epistemología actual.* Universidad de Santiago. Distribuidor, Juan Flors. Barcelona, 1957. 459 páginas, 22 × 16 cm.

Este libro del profesor París recoge trabajos ya publicados anteriormente, brindando así al lector la oportunidad, muy apreciable, de tenerlos a mano para una lectura fácil. Indudablemente obedecen a una inspiración común, que les presta unidad de contenido y no tanto de desarrollo. Es forzoso que se repita con frecuencia, pero ello no será inconveniente para muchos lectores que lo agradecerán, más bien. Son todos temas de reflexión filosófica en torno al hecho noético de la ciencia positiva, hecho que constituye la piedra más dura de escándalo para la gnoseología moderna y en general para la filosofía.

Representan la continuidad del trabajo iniciado por el autor con su primera obra, *Física y Filosofía* (1952).

El libro se abre con un capítulo dedicado al problema de la ciencia en tres españoles de nuestro siglo, que resultan ser Unamuno, Ortega y Amor Ruibal. Sigue un segundo capítulo sobre "Ciencia y Metafísica", dedicado principalmente a una exposición histórica y crítica del positivismo culminante en el neopositivismo del "Círculo de Viena", con varios excursus finales al tema bien insinuado de la evidencia objetiva en ciencia y filosofía, al tema de la recuperación de la metafísica en la problemática actual, y al de la naturaleza de la filosofía en relación con las ciencias. El tercer capítulo, "Racionalidad del mundo físico", se ocupa ampliamente de ese tema en Meyerson; dedica unas páginas breves al "sentido de la explicación física, y termina con una disertación original, pero marginal al tema del libro, sobre "el problema del mal en el mundo físico". El capítulo cuarto es más nuevo e insiste sobre el dinamismo de nuestro conocer en sus varios aspectos, sobre antropología y epistemología, buscando lo que de revelación del ser humano presenta la estructura del conocimiento científico. Se cierra el capítulo con la exposición del "planteamiento de una posición realista en la actual filosofía de la ciencia". El último capítulo se ocupa en sendos apartados de "qué son las leyes físicas", de "hipótesis y teoría en física" y de "las leyes estadísticas y su problemática".

El lector encontrará ante todo una iniciación agradable e interesante a los problemas filosófico-científicos, y hasta un cierto contagio del pathos del autor por estos temas. La orientación escolástica de su pensamiento, asimilado con agilidad y originalidad, comunica a la obra una indudable calidad filosófica. Es rico en sugerencias interesantes y fecundas, que por desgracia quedan sin desarrollar y adolecen a veces de cierta vaguedad que no se concreta. Sorprende un poco no encontrar ningún eco de los trabajos actuales en España sobre esos mismos temas. Coincidiendo en tantos puntos, no aceptamos, v. gr., ese hibridismo o dualismo en la interpretación de la física con un estadio puramente positivo y otro ontológico—el teórico—. Más acertado nos parece lo que dice y repite desde la página 405: "La experiencia científica no tiene sentido sino a través del artefacto de la teoría", y que no comprendemos cómo se compagina con todo lo anterior a este mismo respecto. Quede esto como insitnuación ante una obra, que sinceramente admiramos, alabamos y recomendamos.

J. E.

HIRSCHFELD, G.: *An Essay on Mankind*. Philosophical Library. New York, 1957. XII-114 págs., 14 × 21 cm.

El autor de *An Essay on Mankind* quiere suscitar la necesidad en que los hombres estamos de elaborar ya un concepto exacto de "género humano". Hasta el presente los hombres hemos trabajado mucho en temas que nos desunen. Es ya hora de dedicarnos a buscar la unidad de todos los que componemos la raza humana.

Cinco capítulos contiene la obra. En el primero se apuntan algunos fac-

tores que han militado contra la unidad del género humano, entre ellos la falta de conciencia unitaria en el "todo" que somos, por exceso de intereses opuestos entre las diversas partes: organizaciones culturales, religiosas, políticas... En el segundo capítulo se recogen algunas opiniones contemporáneas sobre el tema. En el tercero se estudian algunos elementos que ayudarían a la formación del concepto buscado; ya que sin un concepto claro de qué sea el género humano los demás esfuerzos serán, en el mejor de los casos, insuficientes. El autor busca este concepto basándose en teorías imbuídas de teosofismo, pansiquismo evolucionista y tolerantismo por todas las religiones que habrían de ser sustituídas por un credo común en las enseñanzas de Buda, Jesús, Mahoma, Moisés, Zoroastro y demás fundadores de religiones. En el capítulo cuarto se inculca la conveniencia de reorganizar la educación cultural en orden a crear en los hombres la conciencia de pertenecer a un mismo género humano. En el quinto se propone la necesidad de organizar un grupo de propagandistas en favor de esta idea unificadora. Tales propagandistas nos mantendrían frescas nuestras obligaciones para con la "raza humana" y nos irían re-educando en los conceptos básicos de "bueno" o "malo" referidos no a intereses particulares, sino al interés común del "género humano". Estos entusiastas del "género humano" se apoyarían en tres principios básicos: la santidad de la vida humana, tan sagrada y superior a cualquier otro ideal particular que no debe ser sacrificada ante ninguna exigencia de partidos políticos o causas religiosas de ningún grupo, sea éste el que fuere; la oposición a otros géneros de vida no humana y la prioridad de los intereses del género humano. El libro está escrito en estilo ameno y fácil, pero no exento de errores filosóficos, religiosos y morales.

P. García Asensio.

Flórez, R.: *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Colección "Veritas", I. Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1958. 222 págs., 14 × 20 cm.

La Editorial "Religión y Cultura" inicia con este volumen del P. Ramiro Flórez una nueva colección titulada "Veritas". Su finalidad es ofrecer un fondo doctrinal de pensamiento cristiano. El libro del P. Flórez *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* está pensado y escrito en esta perspectiva. La amena e interesante obra que comentamos nos pone de relieve la primera antropología que se estructuró con mentalidad decididamente cristiana. Los dos ejes de esta antropología agustiniana no son, como tantos han creído, espíritu y cuerpo, sino presencia de Dios y presencia del pecado en el hombre. Estas son las dos dimensiones humanas para San Agustín. Por la primera, el hombre se siente elevado hacia la altura. Por la segunda, el mismo hombre se ve arrastrado hacia lo que el mundo tiene de irredento.

La posición agustiniana surge sumamente oportuna en medio de las preguntas zozobrantes del hombre contemporáneo. Desde esta visión agustiniana, recalca reiteradamente el P. Flórez, ha de construirse una filosofía de la esperanza que venga a ser el antídoto contra las filosofías de desesperación en que tanto abunda la literatura de hoy. El libro del P. Flórez viene claramente estructurado en siete capítulos: partiendo de que el hombre es miste-

río, avanza por los elementos antitéticos que lo constituyen, es decir, presencia de Dios en él y presencia del pecado, estudia su tensión dinámica con gran riqueza de textos agustinianos, se detiene en un ejemplo aclaratorio de dicha tensión—el tiempo—, y tras sendos capítulos dedicados al hombre como unidad y a su libre albedrío, termina con una visión global del tema. Se sigue en toda la obra un método de implicación. Y creemos que la ya abundante literatura en torno al existencialismo de San Agustín encontraría en este trabajo su verdadera base metafísica.

Felicitamos al P. Ramiro Flórez por su obra, escrita en un estilo ágil, resuelto, vital, hondamente agustiniano y precisamente en un momento histórico que tanto necesita de orientaciones de tal índole.

P. García Asensio.

Jolivet, Régis: *L'homme métaphysique*. Je sais-Je crois. Encyclopédie du catholique au XXème siècle. París, Arthème Fayard, 1958. 122 páginas, 14 × 19 cm.

El presente volumen—35.° de la Enciclopedia *Je sais-Je crois*—es breve en extensión, pero denso en el contenido.

En él se cumple con creces lo que se ha escrito en general de la Colección: un gran instrumento de cultura, elaborada por escogidos especialistas. Y que haya que contar entre éstos, tratándose de metafísica, a Mons. Régis Jolivet, a ningún lector de filosofía contemporánea se le oculta. En muchas y variadas obras ha tratado diversos problemas filosóficos y estudiado la trayectoria de múltiples autores de filosofía antiguos, modernos y recientes. En ésta plantea y resuelve el problema fundamental de la misma metafísica, que con síntesis acertada enuncia con dos palabras: el hombre metafísico. Ahí está todo: el hombre sujeto del fenómeno metafísico, el hombre objeto de la metafísica, el hombre fundamento y clave de la metafísica, el hombre partícipe y conocedor del Absoluto última razón y origen de la metafísica. Hombre y metafísica de tal modo se compenetran que espontánea o reflejamente todo hombre es metafísico: y quien desprecia o desnaturaliza la metafísica se pone en un plano inferior al humano. Más aún—y en repetidas ocasiones lo hace ver el autor—: quienes pretenden negar la metafísica o algunos de sus aspectos, no lo hacen sino usando o abusando de la misma metafísica. Otro punto interesante indicado en este libro es el íntimo enlace de la metafísica y la religión, con lo que se justifica la presencia de este tema entre los que más deben interesar al católico moderno deseoso de esclarecer su fe en sus mismos fundamentos racionales. Porque—no es preciso hacerlo notar—el método seguido por el autor es rigurosamente racional y filosófico: lo que da la observación, lo que concluye la reflexión. Escritores que han estudiado estos fenómenos se citan con cierta moderación, pero más bien para indicar desapasionadamente sus coincidencias o discrepancias, sean de la misma o contraria tendencia. El docto profesor de Lyón no pretende presentar con fácil erudición el cuadro de los llamados metafísicos, sino abrir y diseccionar, con la brevedad exigida, el problema en sí como él lo ve y espera que sus reflexivos lectores también lo vean.

Muy interesante, entre otros, y fundamental, es el tema de las relaciones de la metafísica y las ciencias. Estas relaciones sin duda han cambiado en cuanto a la forma, al compás de los cambios realizados en las Ciencias y en la Filosofía; pero lo importante es que la metafísica no debe establecerse como prolongación de las Ciencias de la naturaleza. Aun suponiendo que éstas llegasen a agotar cuanto es objeto de sus investigaciones con los medios que les son propios, todavía queda un campo exclusivo de la metafísica. Esta se presenta con una problemática exclusiva y autónoma sobre el valor, el pensamiento y la existencia.

En realidad el único problema de la metafísica es el del Absoluto; pero, no manifestándose Éste en el mundo sino por otros absolutos-relativos que le testimonian, o remiten a Él como trascendente a todos los órdenes posibles del ser y a los planos de la inteligibilidad racional, los problemas que se estudian aquí en sendos capítulos se reducen a tres: la gnoseología y psicología, la ontología y teodicea, la ética y axiología.

Siempre en contacto con el tema central se estudian otros de máxima actualidad, por ejemplo, el del materialismo dialéctico, el existencialismo, etc.

Por estas breves indicaciones se puede entrever la riqueza doctrinal de este pequeño volumen, su variedad de cuestiones desarrolladas o insinuadas, el diálogo constante con la filosofía moderna, cuya parte de verdad lealmente se reconoce y cuyos errores se refutan con serenidad.

Cierra el conjunto un oportuno diccionario de palabras filosóficas con el significado que tienen en la obra, y una breve y selecta bibliografía sobre la metafísica y sus principales problemas.

A. FABRAT.

DAUJAT, J.: *Physique moderne et Philosophie traditionelle.* Desclée et Cie., Editeurs, S. A. Tournai, 1958. 134 págs.

Daujat nos ofrece en este pequeño volumen una sucinta exposición-solución del problema de las relaciones entre la Física moderna y la Filosofía tradicional. A juicio de Daujat no hay ni puede haber oposición entre dos ciencias, cuales son la Física y la Filosofía, que, operando en dominios diferentes, no tienen el mismo objeto, o, en otros términos, no consideran la realidad bajo el mismo aspecto ni con el mismo método. Más aún: lejos de oponerse, se pueden ayudar mutuamente, conservando cada una su plena autonomía y definida personalidad. La primera parte de la obra la consagra el autor a fijar la naturaleza, los límites y el valor del conocimiento peculiar de la Física moderna, cuyo objetivo realismo le aparece fuera de duda, confirmado por el testimonio de los propios hombres de ciencia. En la segunda parte se considera el alcance filosófico de algunos datos empíricos, resultado de la invención física, que vienen a confirmar los puntos de vista de la Filosofía natural aristotélico-tomista, con la que Daujat identifica la Filosofía tradicional. Las doctrinas clásicas acerca de la composición esencial hilemórfica de los cuerpos, del espacio, del determinismo natural y del finalismo, entre otras, no sólo superviven hoy, sino que, además, se ven corroboradas por las aportaciones de la nueva Física, cuyas adquisiciones logran su máxima

inteligibilidad al ser iluminadas con luz filosófica tradicional. Esta aclara efectivamente los problemas planteados por la Física moderna, que a su vez pone a disposición de la Filosofía tradicional un material experimental de nueva adquisición, que ofrece grandes posibilidades para una más profunda penetración en la inteligibilidad del cosmos. La exposición es clara y documentada, pero puede causar un poco la impresión de simplista el modo como se proponen y resuelven las difíciles cuestiones consideradas. Así ocurre, por ejemplo, con la interpretación de algunos textos aducidos y con la noción de Filosofía tradicional, que el autor define en la Introducción.

L. M. S.

PETIT, O. Praem., FRANÇOIS: *Le Probleme du Mal*. Col. "Je sais-Je crois", París, 1958. 128 págs., 19 × 14 cm.

El tema—que es de interés máximo en Filosofía, y una de las dificultades mayores de la fe—es tratado con maestría por el autor, que intenta probar no sólo que la existencia del mal se concilia con la de Dios, sino aun con su amor.

El presente libro es un modelo de claridad y concisión, y admira ver en sólo 120 páginas encerrado el meollo de una de las cuestiones más voluminosas. El problema del mal se plantea con toda nitidez. Por un lado el mundo parece *inteligible* (orden, belleza, maravillas del Universo en lo grande y en lo pequeño); pero por otro se presenta el mal en su doble forma (sufrimientos —a veces atroces—físicos y morales, y, sobre todo, el pecado), que parece oponerse a dicha inteligibilidad. Si existe el autor del orden en el mundo, ¿cómo ha permitido todo esto?

El autor, que se coloca en un punto de vista preferentemente teológico, estudia primero analíticamente los elementos de solución filosófica y teológica que se ha dado al problema, para elaborar luego una respuesta sintética, aunque advirtiendo ya desde el principio que nunca se desvelará completamente la oscuridad propia de todo misterio. Como quien entra de noche en una catedral con una lamparilla de bolsillo, tiene suficiente luz para avanzar sin tropiezos, pero no para dar un juicio sobre la arquitectura del edificio; de igual modo la revelación nos da luz abundante para conducirnos en la vida de salvación, pero no para apreciar el conjunto de la obra de Dios: y no hay que olvidar que el problema del mal tiene su solución en función del conjunto.

Las soluciones humanas son pobres. Desfilan primero los principales mitos de la antigüedad, que encierran algo de verdad [*a)* La perfección del Universo exige que haya seres imperfectos (mito iraniano del doble principio); *b)* La rebelión de las criaturas contra el Creador, causa del desorden (mito griego de Prometeo y Pandora); *c)* Las generaciones son solidarias y llevan la pena de faltas anteriores (mito indio de las reencarnaciones)]. Las explicaciones filosóficas son de lo más variado y no muy afortunadas. Además de las antiguas, cita el autor entre las modernas la del Evolucionismo marxista, que considera como *mal* la situación pasada del proletariado, y como bien la futura de absorción de la humanidad por la clase obrera, siendo la presente una mezcla de bien y mal, que debe desaparecer. El Existencialismo ateo niega,

con su pesimismo absoluto, el problema del mal, y encuentra como única solución del sufrimiento, matar en sí el deseo de vivir. También se aduce la de Teilhard de Chardin, para quien el mundo no es ininteligible, pero el mal es una necesidad de la evolución del cosmos. En un mundo que procede a golpes de suerte y por tanteos, la ley de los grandes números lleva fatalmente a un mal de desorden. Dolores y faltas, lágrimas y sangre, son engendrados de paso por la Noogénesis.

Junto a esa aportación de la *pura* Filosofía, bien pobre por cierto, aduce el autor los datos que aporta la Revelación. Esta se va manifestando progresivamente. Los libros de Job, Tobías, Macabeos y de la Sabiduría, sobre todo, encierran enseñanzas preciosas. El Nuevo Testamento aporta también nueva luz, pues si el Dios del Antiguo Testamento ignoraba el sufrimiento, el del Nuevo Testamento llega a conocerle por propia experiencia humana en Jesucristo. Para el estudio de la Tradición católica elige el autor a San Agustín y Santo Tomás. Con todos estos datos, elabora el autor una solución de conjunto, que no podemos detallar aquí, en una revista filosófica. Es lástima que la claridad que derrama el autor profusamente en la parte analítica de la obra no se prodigue en la misma medida en la sintética, que ofrece la solución al problema total. Creemos que el problema del mal, con los mismos elementos aportados por el autor, podría recibir todavía más luz, por lo menos de exposición. No faltan soluciones parciales, sino un orden más didáctico y una estructuración mejor de éstas.

Sin embargo, tal como está, la obra es una aportación valiosa y que pone brevemente al alcance del lector medio la clave (en lo que cabe) de este magno problema, que acucia a todo pensador, y aun simplemente a todo hombre que piensa.

A. ROLDÁN.

LOCKE, J.: *Ein Brief über Toleranz* (English-deutsch). Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen arläutert von J. EBBINHAUS. Hamburg., F. Meiner, 1957. LXIV-136 págs., 19 × 12 cm.

Esta edición bilingüe forma el volumen primero de la serie titulada *La Philosophie de la Communauté mondiale*. La *Carta* es la escrita por Locke en el invierno de 1685-86, precedida ahora de un amplio estudio introductorio sobre las circunstancias políticas del tiempo en que se escribió, historia de su composición, fundamentos doctrinales y contenido. Altamente plausible es el propósito de la Colección ahora iniciada: publicar lo que favorezca la pacífica convivencia humana. Por qué se comienza con este escrito nos lo dice el editor como fruto de su estudio preliminar. La *Carta* pone sobre el tapete por primera vez, explícita o implícitamente, los problemas típicos de la tolerancia en el mundo moderno: relaciones entre Iglesia y Estado, entre Moral y Religión, entre diversas Confesiones religiosas. Su contenido resulta una introducción al estudio y debate del tema de la tolerancia.

Pudiera, sin embargo, discutirse la oportunidad de poner este escrito como primera piedra del edificio filosófico de la mutua inteligencia. Toda especulación filosófica, y más si se orienta inmediatamente a la práctica, ha de ba-

sarse en la verdad objetiva. Y en el espinoso y apasionante tema de la tolerancia debe constar como norma fundamental que sólo la verdad y el bien tienen derechos y no el error ni el mal, y que la tolerancia con éstos sólo está justificada por los bienes mayores que, de faltar ella, se impedirían. Ahora bien, en la *Carta* es patente unas veces el desconocimiento de la verdad sobre puntos, como el de la naturaleza de la Iglesia, cardinal en toda la exposición de Locke. El principio fundamental de la atención al bien común sí se tiene continuamente en cuenta; pero no siempre se cuida de coordinarlo con otras normas capitales también. Por otra parte, en toda la exposición alienta un individualismo excesivo que, por sus aplicaciones al orden intelectual, amenaza con degenerar en relativismo. Realmente, las semillas de las modernas discusiones sobre la tolerancia están en la *Carta*. Se presta para iniciar animado diálogo. Pero debería completarla otra obra orientadora, tan necesaria en la época presente, en la que prepondera la intolerancia con la verdad y el bien, y no ya la tolerancia, sino una condescendencia con el error y el mal capaz de escandalizar al propio Locke, cerradamente intolerante con los ateos.

J. Muñoz.

BRENNAN, R. E., O. P.: *Historia de la Psicología según la visión tomista.* (Versión española de Efrén VILLACORTA, O. P. Revisión y Apéndice de Marcos F. MANZANEDO, O. P.) Segunda edición. Madrid, Morata, 1958. 328 págs., 21 × 15 cm.

Este manual, editado en su original en Nueva York en 1945 y actualizado por su autor para esta traducción española que se titula segunda edición, después de dos capítulos introductorios, resume en los ocho siguientes las principales etapas de la psicología filosófica, y expone en otros once las diversas orientaciones de la moderna "psicología científica", para terminar en el veintiuno con el "Balance general desde el ángulo tomista", balance que en cada una de las cuestiones se va ya haciendo por separado a lo largo de toda la obra.

Cuanto en ésta hay de asertivo puede decirse que es exacto, orientador y asequible; y así es meritorio el ofrecerla al público. Sus defectos están en lo que excluye u omite.

Desde luego no hay en todo el libro una sola cita que ilustre o justifique lo que se dice. La parte relativa a psicología filosófica no dice más que lo que encontramos en las historias generales de la filosofía manejadas por nuestros seminaristas y nuestros universitarios de Letras. Y en una historia precisamente de la psicología, se echa de menos siquiera una alusión a la controversia sobre la espiritualidad del alma, en vigor sobre todo en el siglo V. La "visión tomista" es tal que, a juzgar por sola esta obra, se creería que en psicología filosófica el saber humano se agotó en Santo Tomás. Después, fuera de la repetición de sus afirmaciones, sólo nos habría quedado "la decadencia de la sabiduría medieval" y los errores de la filosofía moderna. En la sucinta exposición de las orientaciones de la psicología científica, es extraño que se omitan nombres como los italianos Pende y su antecesor Viola, el escocés Thomson y el inglés Burt, el alemán Kretschmer, los norteamericanos G. Allport, Thurstone y Sheldon, y aun los dignos de mención, por la escuela que su orientación va formando en caracterología, Heymans, Wiersma y Le Senne. De nombres

españoles baste decir que, fuera de Ramón y Cajal citado como neurólogo, los únicos psicólogos nacidos en España dignos de mención para el autor son Avicebron, Averroes y Maimónides. Tales lagunas, más o menos explicables en un libro dedicado a ilustrar a personas que desconocen la historia de la filosofía y la psicología, es sabido que las tenemos espléndidamente cubiertas en España desde hace muchos años, por lo que se refiere a la historia de la psicología experimental reseñada desde sus primeros orígenes, en parte de la obra de consulta del malogrado maestro, dominico también, R. P. Manuel Barbado: *Introducción a la Psicología Experimental* (2.ª edic., 1943, CSIC). Esta magnífica obra sí que merece aún hoy, actualizada en algún punto y retocada tal vez en algunas expresiones un tanto festivas, ser traducida a las otras lenguas cultas.

En contraste con diversas observaciones de las que acabamos de hacer se nos presentan al fin de la obra y con el modesto carácter de Apéndice, las páginas que el R. P. Manzanedo dedica a una *Breve historia de la Psicología en España*. Trabajo bien documentado, rico de información, de bibliografía y de valiosas y oportunas citas; presentado todo con alta imparcialidad de criterio y precisión de forma. Entre las omisiones, notemos la de Liciniano de Cartagena y el no detallar los méritos insignes de Balmes precisamente como psicólogo filosófico y empírico; otros datos y valores no mencionados podrán hallarse en Menéndez Pelayo leído directamente. La riqueza de nombres, muchas veces citados sin mención ninguna de obras ni méritos, por no permitir más un sumario como éste, parece invitar al competente autor a ampliar su obra según el tema lo merece para ilustración de extraños y no menos de propios, generalmente poco conocedores de lo nuestro.

J. Muñoz.

VALVERDE, C., S. J.: *Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Juan Donoso Cortés* (Pontificia Universitas Gregoriana). Comillas, Universidad Pontificia, 1958. 88 págs., 17 × 24 cm.

La lectura de esta síntesis del pensamiento filosófico de Donoso Cortés produce la impresión de que tenemos lo que necesitábamos y nadie nos daba: la ideología básica del gran vidente, en su limpia objetividad, con la indicación precisa de sus fuentes, con el análisis rigurosamente imparcial de sus méritos y de sus defectos. Y llega en sazón, por el actual interés internacional por Donoso.

Iniciado el examen por unos textos breves sobre el orden, que se creerían esporádicos y sin trascendencia, el autor nos lleva, como sin sentirlo, hasta hacernos descubrir en la base misma del pensamiento de Donoso esa estructura del orden estático y dinámico de todo lo humano y lo divino, con su origen en la unidad, su efusión por el amor en la variedad y su regreso por el orden a la unidad, todo debidamente jerarquizado; con la raíz de todo bien en la vinculación a Dios y la de todo mal, individual o social en el mal uso de la libertad, que aparta de Dios; pero, aun ahí, con una superación de este desorden parcial por el orden supremo que la Providencia obtiene con su poder y bondad al permitir el mal tan sólo de modo que sirva al bien. Y junto con el principio supremo del orden, el hecho de que en el hombre, rey de la creación, está, por ser anillo entre aquélla y Dios, la clave de ese orden del universo, que si el mismo hombre por su culpa destroza, el Hombre-Dios magníficamente restaura estableciendo el orden cristiano, fuera del cual no existe orden verdadero en la vida humana.

No sospecha el mero admirador del Donoso grandilocuente y profeta que su pom-

pa fuese el digno ornato de un edificio de cimientos graníticos, aunque su construcción más que efecto del atento raciocinio parezca fruto de los relámpagos de la intuición. Con no menos evidencia hace ver el autor las relaciones y discrepancias de Donoso respecto del tradicionalismo filosófico, y su inmediata filiación agustiniana, que nos agradaría ver comparada con la armoniosidad fruto del amor, tan propio del lulismo. De los típicos errores fideístas aparece inmune en su pensamiento, aunque tiñan a veces su dialéctica en el ardor del debate, no contra la razón, sino contra la diosa razón del racionalismo sectario.

A la documentación bibliográfica exahustiva, con noticia de los inéditos del archivo de la familia Donoso, se une un manejo tan natural y flexible de los datos y opiniones serenamente contrastados, que la lectura no tiene un solo momento cansado. Todo, además, es profundamente serio y humano, como cumple al gran autor estudiado, y de veras actual; en momentos, con las más sombrías perspectivas existencialistas anejas al hombre caído, si bien templadas con la luz y la esperanza que sobre él derrama su Restaurador. Un defecto diríamos que tiene la obra: el que haya de llamarse extracto de tesis doctoral, que suena a trabajo de principiante, cuando en realidad posee, en fondo y serenidad de forma, las dotes de una síntesis de madurez.

J. Muñoz.

Hendel, Ch. W. (Ed.): *The Philosophy of Kant and Our Modern World.* New York, The Liberal Arts Press, 1957. 126 págs., 13,5 × 19,5 cm.

Se trata de cuatro conferencias que se tuvieron en la Universidad de Yale para conmemorar el 150 aniversario de la muerte de Kant. Los cuatro conferenciantes han publicado, con anterioridad, diversos trabajos sobre Kant. J. E. Smith expone el problema del hombre en Kant: subjetivismo especial de Kant, antinomia de la razón humana, moral y razón. G. Schrader titula su conferencia "La filosofía de la existencia". Nos parece la más sugeridora como estudio filosófico, no como conferencia. Las influencias de Kant sobre los existencialistas creemos que constituye una buena página de historia de la Filosofía. R. Wellek, "Estética y criticismo"; interesante estudio de la posición de lo sublime en la teoría de Kant. Ch. W. Hendel es el editor de las conferencias; la suya se titula "Libertad, democracia y paz". Se detiene, sobre todo, en el análisis de la libertad. El tono de las conferencias es de serena objetividad con una cierta predisposición hacia las soluciones fundamentales de Kant. La exposición del influjo de los principios fundamentales de Kant en la vida de hoy no está atemperada con la alusión, si quiera, a otras filosofías no kantianas pero hoy vitales. Termina el libro con una breve bibliografía selecta sobre las cuatro cuestiones tratadas.

F. Ruiz.

Tonquédec, J.: *La philosophie de la Nature.* Première Partie: La Nature en général. Prolégomènes. París, Lathielleux, 1956. 102 págs., 14 × 22,5 cm.

El autor sigue infatigable dándonos en sucesivos fascículos su obra: *Principes de la philosophie tomiste.* Con este fascículo se inicia el segundo tomo,

que comprende la Filosofía de la Naturaleza. Aquí va el Prólogo general y, sobre todo, los *Prolegómenos*, que son los que constituyen el cuerpo del fascículo. Fiel a su propósito de dar una exposición de la filosofía aristotélica y tomista, de carácter más bien sumario y adaptada a los contemporáneos y profanos, se detiene primero en hacer resaltar los tres caracteres, que juzga propios de esta filosofía, a saber: el partir de la experiencia aceptada como un dato, el carácter intelectualista y un dogmatismo seguro de sí. Luego se consagra—en los Prolegómenos—a definir la "Física", su objeto que es la naturaleza, su condición de ciencia, su división en ciencias de la naturaleza y filosofía de la naturaleza. Termina con unas reflexiones sobre la filosofía de las ciencias y dos apéndices: uno sobre si el estudio del alma pertenece a la filosofía de la naturaleza y otro sobre si la Historia es ciencia.

Sorprende agradablemente la vivacidad de la exposición, la claridad y nervio de la misma, la riqueza de citas de Aristóteles y Santo Tomás, muy oportunas y concisas, la penetración con que sabe repensar hoy esas fuentes de nuestro pensamiento filosófico, en fin, hasta la valentía con que adopta sin disimulos una posición que prevé ha de parecer anticuada y menos atrayente a muchos modernos a los que precisamente se dirige.

Por otra parte, en los puntos cruciales adolece, a nuestro juicio, de un poco de vaguedad. No creemos que la distinción de ciencias de la naturaleza y filosofía de la naturaleza la deje establecida más allá de las palabras. Está muy bien dicho que "la Filosofía no tiene nada que objetar al tratamiento matemático de la experiencia" (p. 76), pero no se ve qué significa que la física matemática busca "siempre traducir de manera abstracta los datos experimentales", ni, al contrario, lo que significa el que "los conceptos filosóficos... se obtienen por el análicis de la esencia de los seres". Se recurre también al criterio de sensible o no sensible, y finalmente al de mayor o menor universalidad y necesidad, para justificar y dar sentido a esa distinción, pero no creemos que se haga mucha luz sobre el particular. Con mucho acierto se rechaza el concordismo entre ciencias y filosofía de la naturaleza, pero no se llega a definir con precisión el tipo de dependencia e independencia que las liga. A pesar de todo, aun aquí hay sugerencias e ideas interesantes, que pueden ser estimulantes de la propia reflexión. Es demasiado modesto el autor cuando nos dice que su libro no enseña nada a los doctos, sino que está destinado a los estudiantes, clérigos o laicos, y a las gentes honradas extrañas a la filosofía tomista que, por otra parte, desean conocer y saber cómo se justifica (p. 1). También es modesto cuando dice que "si nuestra exposición no arranca en todos la convicción, valdrá por lo menos a título de documento" (p. 5).

J. ECHARRI.

MARGENAU, H.: *Thomas and the physics of 1958. A confrontation.* The Aquinas Lecture. Milwaukee, Marquette University Press, 1958. 61 páginas, 12 × 18 cm.

El libro reproduce el texto de la Lección en honor de Santo Tomás (año 1958), que cada año organiza para su fiesta la "Aristotelian Society of Mar-

quette University". El profesor Margenau, físico de profesión y gran físico, ha sabido tejer una filigrana interesante y original, penetrante y en gran parte —fundamentalmente—acertada, en torno a esos dos extremos: Santo Tomás y la física de 1958. En la primera parte, la más amplia, se dedica a mirar la Física actual desde y a través de Santo Tomás. La segunda, al revés, quiere medir la figura de Santo Tomás desde la Física actual. En la primera Santo Tomás interviene sugiriendo con su "intelecto agente" esa posición media entre el racionalismo y el empirismo, que hoy se abre camino en la ciencia. En la segunda se destaca que la Física no se puede considerar como un conglomerado de hechos, sino que reclama un *intelectus* que los anime, los ilumine y vaya creándoles los cuadros en que se vayan enmarcando. Y también Santo Tomás es grande en esta dimensión que tiende a poner orden en las cosas con flexibilidad y abertura. La comparación de la metodología científica actual, subraya Margenau, con los aspectos del sistema de Santo Tomás aplicables a la ciencia es hoy mucho más favorable que en las dos últimas centurias—y tal vez que siempre—en el sentido de que descubre paralelismos y conjeturas realizadas en nuestra época. La situación ha cambiado radicalmente desde comienzos de siglo. Y hoy, por ejemplo, "las formas y esencias de Santo Tomás no son tan extrañas para algunos científicos como lo es el éter de Häckel y de Kelvin" (p. 5). La lectura de estas páginas es sumamente sugestiva y sencilla.

J. ECHARRI.

MARC, A.: *L'Etre et l'Esprit*. Museum Lessianum. Section philosophique. París-Louvain, Desclée de Brouwer, 1958. 194 págs., 15 × 23 cm.

Con esta nueva obra viene el R. P. André Marc a completar su ya abundante producción filosófica. La lectura de *L'Etre et l'Esprit* supone otros trabajos del mismo autor ya anteriormente publicados, especialmente *Psychologie réflexive, Dialectique de l'Affirmation* y *Dialectique de l'Agir*. En la obra que comentamos se recogen sintéticamente los temas de publicaciones anteriores y se vuelven a reconsiderar bajo una visión de conjunto: es la dialéctica del ser y del espíritu.

El autor emplea como método de investigación el mismo que ha empleado en sus otras obras y que tan excelente resultado le dió en su *Psychologie réflexive*. Se vuelve a insistir en la posición de *Dialectique de l'Affirmation* con el intento de reivindicarla contra algunas interpretaciones inexactas que de ella se han hecho por no valorar debidamente la mutua dependencia que para A. Marc suponen sus dos primeras grandes obras. Sólo así puede la Ontología humana de A. Marc moverse en un plano realista con su doble vertiente espiritual y corpórea.

Un gran acierto del autor ha sido el haberse subtraído a la opinión de que toda noción cuanto es de alcance más extenso tanto ha de ser de contenido más pobre. Tal afirmación, al menos por lo que toca al "esse" de Santo Tomás, es falsa. Este "esse" del Angélico puede ser limitado de muchas maneras, pero nunca es en rigor *especificado*, porque nada puede existir que no sea formal e intrínsecamente existente por el "esse". Ha redescubierto A. Marc lo que ya

hace siete siglos constituyó la gran novedad del Angélico: que el "esse" es el "actus essendi" de todo ente concreto que existe o puede existir, y por ende que el "esse" es la perfección de todas las perfecciones, sin la cual ninguna sería lo que es. A la existencia concreta de tipo existencialista y empírico ha sustituído Marc el "actus essendi" por el que toda existencia concreta "es". Otro acierto del ilustre jesuíta ha sido el insistir en esa cierta unidad "d'être" que entre el cognoscente y el objeto conocido se da en nuestro conocer. Sólo así puede ser superado cualquier agnosticismo idealista. Aunque en cuanto a la afirmación de la página 108 "... l'être... il est en tout ce par quoi tout se distingue... il est le principe par lequel chaque être est... autre que le reste", guardaríamos cierta reserva si es verdad que "res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt... Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode" *(S. C. G.,* l.I, c.26).

Repetimos que la captura del "esse" como *actus essendi* (pp. 116 ss.) es de lo mejor del libro y uno de los puntos más fecundos en la labor filosófica ya meritoria del P. André Marc, como lo fué hace siete siglos en la filosofía del Angélico, a quien el ilustre escritor sigue. Nada decimos de las cualidades estilísticas del autor, por ser ya muy conocidas de todo lector medianamente culto. Puede contar en su haber el P. André Marc el haber contribuído denodadamente a la revalorización del "esse" de Santo Tomás, del que el mismo Santo Tomás solía decir que "est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest" (1 p. q.8 a.1).

P. García Asensio.

Rubert y Candau, J. M.: *El sentido último de la vida.* Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Edit. Gredos, 1958. 268 págs., 14 × 20 cm.

José María Rubert y Candau nos ofrece este nuevo libro en el que se vuelven a agitar temas que el mismo autor había ya tratado en *Ser y Vida.* En ambas producciones la disposición interna del libro es sumamente parecida. Unicamente que en la obra que ahora comentamos se añade un capítulo sobre el tema de Dios, particularmente sobre su existencia como *ens a se* causa de los *ens ab alio.*

Ya desde las primeras páginas aparece la predilección del autor por el dato. Se insiste todo lo que sea necesario en la compulsación exacta del dato antes de elevarse a teoría alguna. El dato sobre el que se ha de comenzar a filosofar no es el *ser* de los entes, sino los *entes concretos:* "el ser es ser ya de una realidad concreta y unitaria en su singularidad, de la que hemos de partir como base última fenomenológica" (p. 16), aunque tal vez, como dice muy bien el autor, esta manifestación fáctica nos exija un ulterior estrato óntico no fenoménico. La vida humana es un ser ocupado con el mundo: "el hecho más primitivo que se me acusa al reflexionar sobre mi vida ordinaria es que yo soy una realidad concreta vertida hacia un mundo circunstanciado" (p. 24), y el hecho más radical de mi vida es "el conocimiento despojado de toda tipificación diversificadora (en el que la vida) se acusa en una relación esencial con algo del que es una mera o pura constatación" (p. 28). El conocimiento origi-

nario es siempre una intuición, pero no precisamente limitada a "todos" o "unidades singulares", sino a campos complejos. Sobre este tipo de conocimiento radical se asentarán otros: el conocimiento derivado o de presencialidad irreal, el juicio de evidenciación fenoménica...

Pero si somos en lo más radical de nuestro propio ser un yo vertido hacia el mundo, continuamos siendo esta misma proyección al invadirnos la vivencia sentimental (p. 52). Y no sólo vivo en el mundo en conexión con los seres mundanos mediante las vivencias del conocer y del sentir, sino que "yo vivo en el mundo actuando y transformando la circunstancia que me envuelve... Vivir es sobre todo absorbernos en la actuación del mundo" (p. 61). Analiza Rubert y Candau esta tercera faceta de nuestra proyección hacia el mundo subdividiéndola en proyectos, anhelos y quereres operativos: "La actuación volitiva no sólo nos descubre la existencia previa de un proyecto operativo. Ante éste... el yo se sitúa ante todo *anhelando* o apeteciendo su realización... El querer operativo se funda así en un querer previo anhelante" (p. 64). Y en el mundo que se enfrenta a nuestro querer se dan valores, y en mí se da libertad de elección: "Vivir es, por tanto, una lucha en la que entra en juego el propio destino, lucha en que se desgarra el propio ser porque se exigen duras elecciones que sacrifican en parte valiosidades positivas, si bien ya parciales o más inmediatas... (El propio ser) es fruto así, en su resultado último, de nuestras elecciones parciales con las que nos actuamos cotidianamente ante la circunstancia del mundo" (p. 71). Y sobre la conciencia de la autodeterminación voluntaria descansa la vivencia del deber.

Siguen nuevos análisis sobre los estratos varios que constituyen el mundo, como mi cuerpo y otras vidas como la mía, con observaciones acertadamente matizadas. Se dice con razón que la Filosofía ha de partir de una estricta fenomenología y que ha de superarla dándonos el sentido más radical de esta facticidad realmente inexorable (p. 220). Así es. Pero hay un punto en el que no creemos que el autor haya sido plenamente consecuente con esta su postura. Nos referimos al estudio que hace en el capítulo VIII sobre la explicación última de los constitutivos del ente creado. Tal vez la explicación de Rubert y Candau no supera en este punto el plano fenoménico y fáctico. Es una solución, a nuestro juicio, que satisface en un plano concretista, pero que deja intacto el problema uno-múltiple en su estrato óntico.

"El sentido último de la vida" está todo él redactado en un estilo sencillamente elegante y digno, claro y preciso, ordenado y metódico. Su autor revela un gran poder analítico y un rigor y una precisión en la idea poco comunes. Nuestra felicitación al señor Rubert Candau.

P. García Asensio.

Caturelli, Alberto: *El filosofar como decisión y compromiso*. Córdoba (Argentina), 1958, 104 págs., 18 × 12 cm.

Las reflexiones que pueden verse en el presente breve volumen fueron escritas, nos dice el autor, como primera parte introductoria de una obra de Ontología que en el último momento decidió no publicar en espera de una madurez de su doctrina metafísica, allí expresada, pero todavía en bosquejo.

Trátase aquí, por tanto, no de "la filosofía", sino del arte propio del filósofo que es el *filosofar*, de su nacimiento, de su naturaleza, de su desarrollo, de sus condiciones y de su desequilibrio esencial. Por los diversos capítulos, en que el autor va desarrollando su recóndito y atareado pensar en un valiente esfuerzo descriptivo de las originarias venas del arte de filosofar, podemos encontrar un fuerte sabor platónico, agustiniano y aun marcelliano. Algunas expresiones a primera vista exageradas y para algún escrupuloso lector hasta inexactas, quedan suficientemente explicadas en el contexto y en las diversas aclaraciones que con conato de explicación en difícil lenguaje repite con frecuencia el autor. Que semejantes explicaciones terminan en plenas claridades aparece patente en su total abertura al "Dios Verdad", que en supremo lenguaje del espíritu, es dádiva absoluta, xenium divino".

L. SALCEDO.

BAUDRY, LÉON: *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham.* Etude des notions fondamentales. P. Lethielleux, Editeur. París, 1958. 308 páginas, 14 × 21 cm.

Dar un vocabulario de un pensador, y más si es de la Edad Media, y éste es Guillermo de Ockham, será siempre una empresa ardua. Los índices que se encuentran en sus obras son siempre por fuerza incompletos; es, por tanto, necesario un gran esfuerzo de lectura por todas las obras del autor indicado para llegar a obtener unos resultados aceptables: tanto más si, como en el caso presente, parte de sus obras se encuentran todavía inéditas.

Al intentarse el presente índice filosófico de Ockham todas estas dificultades salen al encuentro del autor, como él mismo nos lo advierte en el Prólogo, curándose, en cierto modo, en salud; sin embargo, nadie mejor que el abate Baudry, especializado en la vida y las obras de Ockham, como demuestran sus numerosos artículos y libros sobre este autor, podía realizar la presente obra y ofrecernos con ella un importante instrumento de trabajo, para determinar en muchos casos el sentido de la terminología usada por el Venerabilis Inceptor. Porque el autor no se limita a darnos una lista de los términos usados por Ockham con su correspondiente traducción: señala los problemas suscitados en el uso de esos términos y las obras que conviene consultar en cada caso para darles una solución adecuada. Y cuando esos problemas son de importancia especial, se indican las diversas soluciones propuestas por Ockham, las que él defiende, y las consecuencias ulteriores que en la historia de las ideas han ejercido y aun ejercen tales soluciones. Para el conocedor del pensamiento filosófico de Ockham no hace falta poner ejemplos: basta citar algunos conceptos para sospechar su capital importancia, como causa, causalidad, demostración, Dios, ciencia, universal, etc.

Tal vez algún curioso y más profano lector eche de menos una breve introducción sobre la persona de Ockham y especialmente sobre sus obras, tanto editadas como inéditas, y el uso que de ellas se ha hecho en el presente volumen.

L. SALCEDO.

FERRATER MORA, JOSÉ: *Ortega y Gasset.* Etapas de una Filosofía. Traducción del inglés por el autor. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1958. 141 páginas, 18 × 11 cm.

El presente trabajo sobre la filosofía de Ortega y Gasset del prestigioso profesor Ferrater Mora salió primeramente en inglés, dirigido especialmente al público anglosajón; de él dimos cuenta a nuestros lectores en el volumen 14 de PENSAMIENTO, pág. 85. La presente traducción goza del enorme privilegio de ser uno mismo el autor y el traductor, por lo que no solamente se ha guardado hasta el extremo la línea exacta del pensamiento, sino que, además, con una justa libertad, el autor ha podido añadir aclaraciones y revisiones que al ordinario traductor le suelen estar vedadas; ha agregado, además, al último capítulo una nueva sección: "La idea del ser", que completa algunas indicaciones demasiado esquemáticas en la edición inglesa. El autor, como ya antes dijimos, casi se limita a la exposición objetiva de las directrices generales de la filosofía orteguiana con muy leves indicaciones críticas. Ha añadido, además, un breve sumario de las obras sobre Ortega, que se echaba de menos en la edición inglesa.

L. SALCEDO.

OTT, LUDWIG: *Manual de Teología Dogmática.* Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía. Vol. 29. Barcelona, 1958. 750 págs., 22 × 14,4 cm.

Nos advierte el autor que el presente Manual de Teología Dogmática ha nacido del ejercicio diario de enseñar y, por tanto, se dirige primordialmente a los estudiantes de la disciplina católica. Y por eso se propuso el autor "presentar de la forma más clara y precisa la substancia de la doctrina católica y su fundamento en las fuentes de la Revelación".

Si Ott se ha reducido a aducir sólo las declaraciones más significativas del magisterio eclesiástico, algunos de los textos bíblicos más importantes y algún que otro texto patrístico, *a fortiori* los argumentos de tipo filosófico en las materias afines, como los tratados de Deo Uno, de Deo Creante, etc., vienen sólo levemente indicados. Una selecta bibliografía ayudará a completar los conceptos aquí brevemente desarrollados. Creemos, sin embargo, que en la presente traducción española debería haberse hecho hincapié en la bibliografía española, pues podemos suponer que la alemana, ampliamente citada, es casi inútil; pues de poderse desenvolver con facilidad en dicha lengua no necesitaba el lector la traducción del presente manual. En conjunto, es una obra aceptable, tanto para los estudiantes de Teología en el repaso de la misma, como para toda persona culta que quiera estar al tanto de las enseñanzas de su fe.

L. SALCEDO.

HUGHES, PHILIP: *Síntesis de Historia de la Iglesia.* Versión castellana por José M. BALIL GIRÓ. Barcelona, Herder, 1958. 371 págs., 20 × 12 cm.

En el presente volumen se nos da la versión española de la popular obra del P. Hughes *A Popular History of the Catholic Church.*

Como todo resumen de historia general, y más escrito por inglés y para lectores de habla inglesa, adolece de los defectos y deficiencias anejas a tales obras. Con todo, la presente obra está escrita con la suficiente amenidad e inteligente selección de materias, que contribuyen a que no sea un mero manual al uso, mero montón de citas, fechas, nombres sin trabazón ni arte de presentación. Lo que, añadido a su buena presentación tipográfica, hace agradables su lectura y manejo a toda persona culta. No ha sido cuidada la corrección de erratas, que afean la presente edición.

L. SALCEDO.

REVISTAS

SISTEMATICA

SANTALÓ, J. L.: *La posición del hombre frente al mundo.* VV 16 (1958) 257-283.

El hombre, al enfrentarse con el mundo que le rodea para examinarlo como pensador, ¿qué actitud toma? Problema capital por su influjo en el ulterior desarrollo de la actividad del pensador. La soledad es la primera condición de esa actitud; de ella, si es "sola" y desgarrada y no "acompañada" y deleitosa, brota la melancolía, a la que sigue la aporía: el venir a ser el propio sujeto y las cosas un problema para él, problema que es ocasión y estímulo a la labor resolutoria del mismo, cual aparece por ejemplo en el modo de proceder de Platón y en la solución de la duda metódica por Descartes. Desenvolvimiento especial del proceso desde la actitud de soledad "solitaria" a la "acompañada" es el propuesto por Kirkegaard, expuesto aquí detalladamente según aparece en las diversas obras del pensador danés, en su triple estadio: el estético, de espontaneidad lírica, subsiguiente aburrimiento y angustiosa decepción; el ético, cuyo supremo exponente es para el individuo el cumplimiento de *su* deber: concreción de lo obligatorio general en lo particular individual; finalmente, el religioso, preparado por la nueva ética con sus categorías más religiosas, y constituído en último término por la configuración con Cristo, situación que incluye un apartamiento de lo terreno con la consiguiente soledad, mas no angustiada, sino plácida por ser en unión con Dios. Esa es la actitud subjetiva propicia para el arranque de la labor filosófica cristiana, que ha de tejerse de razón y de creencia, abrirse no menos que al Yo al no-Yo, con lo que alcanzará la genuina relación del hombre con el cosmos y con Dios, manantial de saber que se traduce en autenticidad del vivir y auténtica consolación filosófica. J. MUÑOZ.

CURRY, H. B.: *Calculuses and formal systems.* Dialéctica, 12 (1958) 249-274.

Lorenzen, en su libro *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, ha expuesto una forma bastante exacta de sistema sintáctico, al que ha llamado cálculo. El presente artículo se ocupa de las relaciones entre esta idea y la de un sistema formal (como ha sido expuesto, por ejemplo, en *Outlines of a formalist philosophy of mathematics*, Amsterdam, 1951). El autor demuestra que los "obs" de un sistema formal pueden representarse como las tesis de un cálculo de una determina especie, precisa-

mente cuando el cálculo tiene una propiedad que se llama "the tectonic property", y enuncia las condiciones para que un tipo de sistema sea transformable en otro.
F. PAL.

CARNAP, R.: *Beobachtungssprache und theoretische Sprache.* Dialectica 12 (1958) 236-248.

Entre las constantes no lógicas del lenguaje de la ciencia se distinguen dos clases, los términos de observación (por ejemplo, el campo azul) y los términos teoréticos (e. g. el campo eléctrico). Los últimos no son introducidos por definiciones, sino más bien por postulados de dos clases, e. g. leyes básicas de la física y postulados correspondientes que ligan los términos teoréticos con los términos de observación. Como ya Hilber ha explicado, tanto las matemáticas como la física teorética pueden ser presentadas, construídas en forma de cálculo ininterpretado. Aquí se explica brevemente que por este método de construcción les son asignados también un significado (en sentido amplio) a los términos matemáticos. Los términos teoréticos obtienen al menos una interpretación incompleta a través de los postulados correspondientes. Se demuestra cómo la distinción de proposiciones analíticas y sintéticas puede ser definida también para el lenguaje teorético. F. PAL.

ACKERMANN, W.: *Über die Beziehung zwischen strikter und strenger Implication.* Dialéctica 12 (1958) 213-222.

Se trata de las relaciones entre la concepción de implicación estricta introducida por C. I. Lewis y la concepción de implicación "strenge" introducida por el autor. Este indica que en el interior del sistema de implicación "strenge" se puede definir una concepción de implicación tal que tiene todas las propiedades de la implicación estricta. La definición es la siguiente: A implica B en este sentido si la conjunción A y B no es imposible, lo cual no equivale a decir que entre A y B hay implicación "strenge". El sistema de implicación estricta viene considerado bajo la forma que le ha dado Arnold Schmidt. F. PAL.

PÉTER, ROZSA: *Graphschemata und rekursive Funktionen.* Dialéctica 12 (1958) 373-393.

En la programación de las calculadoras automáticas se usa acompañar el curso del pensamiento con esquemas (esquemas de blok o los llamados esquemas gráficos, según la exacta concepción de Kaluznin) y de ese modo hacerle intuitivo. Por medio de los esquemas gráficos pueden ser definidas también las funciones teoréticas de los números. Kaluznin propuso dividir en clases cada una de las funciones teoréticas de los números definidos según la complejidad del esquema gráfico correspondiente. Podía sospecharse que se obtuvieran de ese modo grados intermedios constructivos entre las funciones especiales recursivas conocidas y entre las recursivas generales. El presente trabajo muestra que este camino no es viable, pues cada función recursiva general debe definirse por los esquemas gráficos de semejante estructura. F. PAL.

ROBINSON, A.: *Relative model-completeness and the elimination of quantifiers.* Dialectica 12 (1958) 394-407.

Muchas demostraciones antiguas concernientes a la decidibilidad de ciertas teorías matemáticas o concernientes a la existencia de un procedimiento de decisión para tal teoría, están basadas en los métodos de eliminación de cuantificadores. Sin embargo, hay resultados más recientes sobre la decibilidad o compleción de ciertas teorías que no dependen de tales métodos de eliminación. Con todo, se demuestra aquí que la perfección de una teoría matemática lleva consigo en determinadas condiciones la existencia de un método de eliminación. La prueba utiliza el primer teorema-E, muy extendido ya, de Hilbert-Bernays. F. PAL.

SCHMIDT, H. A.: *Über einige neuere Untersuchungen zur Modalitätenlogik.* Dialectica 12 (1958) 408-421.

En la relación presente tocante a algunos trabajos del autor y al trabajo de M. C. Emde que se refiere a ellos, se trata de un conjunto de resultados sobre la combinación de las modalidades fundamentales de "posibilidad" y "necesidad". Partiendo de algunas codificaciones encuadradas muy generales, el autor discute la lista finita de

las lógicas modales implicativas de la "posibilidad" idempotente, una lista que es obtenida por la reducción de bases. Por lo que toca a ciertas subclases importantes de las lógicas implicativas que no son necesariamente idempotentes, además de la reducción de bases, los problemas de decisión, que son especiales para ellas, se encuentran colocados en primer plano. F. PAL.

SCHÜTTE, K.: *Aussagenlogische Grundeigenschaften formaler Systeme.* Dialéctica 12 (1958) 422-442.

En un sistema formal de tipos sin contradicciones y que puede representar todas las nociones de las matemáticas clásicas, no pueden ser válidas todas las leyes de la lógica proposicional clásica. De aquí, parte el problema de discutir generalmente las propiedades de los sistemas formales en lo tocante a la lógica de las proposiciones. Con ciertas suposiciones, respecto a expresiones proposicionales, la "compleción proposicional" y la "no contradicción proposicional" se caracterizan por el *tertium non datur* o más bien por la regla de inferencia: *ex falso quodlibet*. Se desarrollan los métodos de decisión para aquellas reglas de inferencia sintáctica que son válidas en cada sistema completo o consistente con respecto al cálculo proposicional. F. PAL.

SPECKER, E,: *Dualität.* Dialéctica 12 (1958) 451-465.

El sistema de axiomas de la geometría proyectiva plana es dualístico en el sentido de que se transforma en sí mismo con sólo cambiar las nociones "punto" y "recta". Esta dualidad lleva consigo un paralelismo en los teoremas y en sus demostraciones. Por el contrario, la dualidad de un sistema de axiomas no nos permite concluir en un paralelismo de enunciados que sean verdaderos en un modelo dado del sistema; menos aún, se deduce la existencia de una transformación biunívoca cambiando puntos y rectas y conservando la relación de incidencia. Tales modelos le son bien conocidos a la geometría proyectiva; para la teoría simple de los tipos, la existencia de semejante modelo equivale a la coherencia del sistema "New Foundations".

Observación: El teorema siguiente resuelve los dos problemas propuestos en el trabajo: Toda teoría completa que admite un automorfismo posee un modelo que admite un automorfismo correspondiente. N F es, por consiguiente, coherente si la teoría simple de los tipos con los axiomas suplementarios S = S (en la notación del trabajo) es coherente. F. PAL.

WANG, H.: *Eighty years of foundational studies.* Dialéctica 12 (1958) 466-497.

El artículo reexamina los trabajos realizados desde 1879 acerca de los problemas del fundamento de las matemáticas, que se les considera como análisis por reducción y formalización de los conceptos de demostración, de número, de conjunto, y de constructividad. Se sugiere que existen cinco campos de conceptos y de métodos, a saber: antropologismo, finitismo, intuicionismo, predicativismo y platonismo. Se sugiere también que el problema esencial consiste en caracterizar estos campos por formalización y en determinar sus relaciones recíprocas por diferentes formas de reducción. Finalmente, se estudia el alcance de la lógica tomada en su sentido más estricto y se bosquejan rápidamente las aplicaciones de la lógica matemática. F. PAL.

ROBERT, J D.: *Eléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance.* RevPhilLo 56 (1958) 586-604.

Preséntase en este artículo un abundante catálogo de trabajos que puedan ayudar al estudio de la teoría tomista sobre la naturaleza del conocimiento en sí misma y en sus relaciones con las principales posiciones que dividen a los filósofos en este problema. No se atiende al problema epistemológico del mismo, y los trabajos que se refieren a él en tanto son citados en cuanto tratan a la vez de la naturaleza propiamente ontológica del conocimiento y pueden servir a su comprensión. Para alcanzar el fin propuesto se han debido ilustrar las diversas soluciones dadas al problema con una selección de sus autores y de los trabajos que estudian la doctrina de éstos. Todos los autores citados—en orden alfabético—son unos 230 y muchísimos más los trabajos cuyos títulos se trasladan, destacando de modo particular los que tratan de la teoría del conocimiento según Santo Tomás. Esta bibliografía, de carácter elemental y práctico, se podrá completar con la ayuda de otras bibliografías más generales, edi-

tadas por separado o junto con algunas Obras, indicadas aquí también. Esperamos que la presente pueda remediar la falta que se nota de una bibliografía verdaderamente científica sobre el tema citado. A. FABRAT.

L. DE MUNAIN, R., O. F. M.: *Reflexiones sobre el problema crítico. Objetivo y situación.* VV., 16 (1958) 285-308.

Es el problema que más esfuerzos ha consumido; mas la Escolástica rodeada de módulos idealistas tenía que lanzarse a superarlos, reafirmando su realismo. Riet señala las etapas de la lucha contra el idealismo. Realmente se imponía un trabajo fundamental sobre el conocimiento, puesto que desde Descartes todo se concentra en torno al mismo. Si el idealismo ha sido el principal impulsor de la Escolástica hacia los estudios críticos, no fué el único. En sí mismo el conocimiento verdadero encierra un grave problema de trascendencia metafísica. Es un hecho real y complejo, con una estructura (inmanencia-Lógica) y una función (trascendencia-Crítica). Como función organiza al Universo y al hombre en él, además de crear las ciencias. De esta manera, la ciencia del conocimiento como función es la ciencia de las ciencias (Epistemología). *Ser* y *conocer*, ¿constituyen dos problemas distintos o son uno solo? Hoy se admite que son dos problemas distintos. Pero, ¿qué relaciones se dan entre la Crítica y la Metafísica? Mientras unos (Gilson, Maritain, Maréchal, Glz. Alvarez) hacen de la Crítica una función metafísica, otros (Noël, Mercier, Tonquedec, Zaragüeta, Van Steenberghen...) admiten una Crítica formalmente autónoma. J. M. ALEJANDRO.

HAMPSHIRE, S. y HART, H. L. A.: *Decision, intention and certainty.* Mind, vol. LXVII número 265 (enero, 1958) 1-12.

Existe una forma de certeza sobre las acciones humanas que difiere de aquella forma de certeza que se basa en la evidencia empírica. Se trata de aquella certeza para la cual la noción de evidencia es irracional.

Cuando un hombre se encuentra ante la necesidad de decidir entre dos o más posibilidades de acción que se abren ante él, se encontrará inseguro respecto a lo que va a hacer. Muchas acciones voluntarias y deliberadas no están precedidas de ningún suceso concreto que pueda ser calificado de momento de la decisión.

Si cabe señalar dos tipos de certeza respecto a nuestras futuras acciones—certeza inductiva y certeza basada en razones o decisión—, es evidentemente posible que en determinadas ocasiones entren en conflicto una con otra. R. VIDAL FOLCH.

ROBINSON, R.: *Necessary Propositions.* Mind vol. LXVII núm. 267 (jul. 1958) 289-304.

¿Qué se entiende por "verdad necesaria" y "proposición necesaria"? Muchos filósofos afirman que una proposición encierra una verdad necesaria cuando no es posible que no sea verdadera, cuando no existe posibilidad alguna de alternativa. Por el contrario, yo sostengo que ni el origen ni el significado de la frase "verdad necesaria" son suficientemente claros. Las frases "verdad necesaria" y "proposición necesaria", lejos de ofrecer un único e inevitable significado por los significados de las dos palabras que las componen y por el modo como éstas están combinadas, presentan un número indefinido de posibilidades de significación. De hecho, ni tan sólo existe una verdadera unidad de criterio entre los mismos filósofos al determinar el concepto de tales expresiones (Aristóteles, Leibniz, Kant...). Para Britton, por ejemplo, "las proposiciones necesarias no son proposiciones y no son verdaderas o falsas en el mismo sentido de las proposiciones empíricas". Incluso se apunta que las proposiciones necesarias pueden no ser proposiciones reales. R. VIDAL FOLCH.

BÜCHEL, W.: *Zun problem des Induktionsschlusses.* Socholastik (1959) 34-53.

Para justificar la inducción se utiliza el principio "Regularitas non potest oriri casu". Ahora bien, este principio no se deduce por inducción de la experiencia—como es evidente y se concede—, ni tampoco es posible atribuirle una necesidad metafísica fundada en las esencias, ya que se puede proyectar un modelo estadístico (a base, por ejemplo, del juego de dados) que permita obtener regularidades de azar, ni se le puede atribuir una necesidad física reducible a metafísica, ni finalmente se lo puede justificar a base del cálculo de probabilidades o de la teoría ergódica. Se pone así de manifiesto la importancia del conocimiento filosófico de las esencias también y precisa-

mente para las ciencias. Lo que sobre todo urge es investigar el concepto de *necesidad física* y el consiguiente de *certeza física* con más exactitud que hasta el presente, porque estos dos conceptos constituyen el punto de apoyo para solucionar el problema de la inducción. J. ECHARRI.

NINK, C.: *Erkenntnisdialektik*. Scholastik 34 (1959) 23-33.

¿Cómo se reconoce que la dialéctica de la actividad pensante expresa la dialéctica interna del ser? A priori o a posteriori. Por experiencia o por intuición intelectual, previamente al uso de la dialéctica misma, en su ejercicio, o posteriormente... Después de un análisis fenomenológico y de una comparación con los idealismos trascendentales de Kant, Hegel y derivados, se llega a la conclusión de que la actividad intelectual primaria, desde el punto de vista de su contenido, el *concebir*, es originariamente un captar o un reconocer al ser desde sus fundamentos internos, y, por lo mismo, según el orden y la configuración que esos fundamentos le prestan, absolutamente necesarias e inmutables esencialmente en el ser contingente (si no accidentalmente) y variadamente complejas en su unidad. La dialéctica escolástica y la idealista difieren desde el principio. La pregunta sobre qué es el conocimiento, su verdad y validez, no puede responderse válidamente y ordenadamente, sino dentro de una revelación sistemática de la dialéctica del ser. J. GERARDO.

KAMINSKY, J.: *The Derivation of "Ought" from "Is"*. RevIntPhil 10 (1958) 144-157.

¿Puede añadirse legítimamente el "debe ser" al dato que no lo contiene? Soy consciente de la ardua tarea que supone la ordenación de enunciados morales. No es tan difícil la relación inductiva entre un acontecimiento y una fórmula física como lo es entre un hecho moral y su correspondiente ley. Pero así como los filósofos han reconocido que la verdad de una sentencia empírica depende de un sistema lógicamente ordenado de sentencias llamadas verdaderas, así ha de reconocerse que la verdad de una sentencia moral depende de un sistema lógicamente ordenado de sentencias éticas y no éticas, también llamadas verdaderas. Un sistema moral, como un sistema científico, ni es "a priori" ni se halla divorciado de los acontecimientos fácticos. Esto no significa que la necesidad no caracterice a toda enunciación de signo "debe". Pero la necesidad depende de las reglas concernientes al lenguaje en el que se profiere tal sentencia. Un observador puede legítimamente señalar en qué casos no sea permisible una sentencia moral. P. GARCÍA ASENSIO.

REY, A.: *Les images mentales en psychophysiologie*. Dialéctica 12 (1958) 130-145.

No conocemos en Sicofisiología las relaciones exactas entre las imágenes mentales y el funcionamiento de nuestro organismo nervioso. A veces son las imágenes las que se nos imponen contra nuestra voluntad, a veces es nuestra voluntad la que levanta las imágenes buscadas. Pero, al menos, conocemos algunas de las manifestaciones físicas que tienen lugar cuando determinadas imágenes mentales ocupan el campo de la conciencia. La imagen mental podría ser definida en términos de "comportamiento". Numerosos fenómenos orgánicos que surgen asociados a representaciones mentales de tipo motriz o visual se presentan como un fenómeno extremadamente complejo que probablemente requiere para constituirse una serie de interacciones mutuas sensoriales, motrices (especialmente oculares) y verbo-motrices. P. GARCÍA ASENSIO.

D'AMORE, B.: *Psicología sperimentale e psicología razionale*. Sapienza 11 (1958) 130-134.

Aun descartada la concepción materialista (que pretendería reducir al hombre a funciones fisiológicas) la sicología experimental se dedica a la investigación de las leyes y nexos de los fenómenos sicológicos. Ella se limita al *cómo* es el acontecer de los diversos hechos sicológicos, no al *cómo* sea su naturaleza. Con todo la sicología experimental tiende hoy a estudiar al hombre como un todo integral: su objeto es el yo con su conducta y ambiente, y considerado como unidad indivisible en la sociedad en que vive. Tal sicología dinámica ha hecho luz sobre problemas temperamentales, hereditarios, morales. El sicoanálisis es, al fin y al cabo, una sicología experimental dinámica. Pero es además necesario que la sicología experimental y la sicología filosófica, permaneciendo distintas, no caminen mutuamente extrañas. Si queremos estudiar sico-

lógicamente al hombre íntegro y no reducirlo a trozos sueltos, hemos de volver a la sicología aristotélico-tomista que sabe dar un sentido filosófico al dato científico y sabe fundar una interpretación racional sobre los datos experimentales. Un tal acercamiento de ambas sicologías sería altamente beneficioso para todos. P. GARCÍA ASENSIO.

PETRUZZELLIS, N.: *Psicología e filosofía*. Sapienza 11 (1958) 213-230.

En la elaboración de teorías o concepciones sicológicas juegan un papel primordial las ideas filosóficas del investigador. Las ideas materialistas de Bechterew, Watson, Freud, Ruyer y otros muchos no pueden menos de repercutir en sus ideas sicológicas. Delimitando los campos de la Sicología y de la Filosofía, diríamos que aquella tiene por objeto la sique, sede de automatismos y reflejos, y que la Filosofía se ocupa del espíritu, sede de la personalidad humana y consecuentemente de su entendimiento y de su voluntad. Aun cuando el objeto de la Sicología parece coincidir con el de la Filosofía (sicológica), un análisis más atento no tarda en descubrir sus diferencias. Una vez más el rigor metodológico que distingue zonas no es "rigor mortis", sino fuente de vitalidad y de fecundidad científicas, y hoy día es necesario si queremos evitar confusiones lamentables. También el análisis de las relaciones entre Filosofía y Ciencia nos hace concluir a una distinción entre Sicología experimental y filosófica. Ni siquiera la Sicopatología, en cuanto tal, sería una excepción a nuestra tesis. Porque la Sicopatología no se ocupa de la naturaleza y sentido de la vida humana, aunque de hecho existan sicopatólogos que, estimulados por su misma profesión de sicólogos, cultiven la Filosofía. Tal es el caso, por ejemplo, de C. Jaspers. P. GARCÍA ASENSIO.

PIRLOT, J.: *La mort et la liberté*. RevPhilLo 56 (1958) 573-585.

A quien reflexiona sobre la muerte se le presentan tres posiciones: O bien la muerte es un puro acontecimiento empírico al que la libertad no puede conferir sentido humano, o es, más bien, por el contrario, el único acto que vale la pena de tenerse en cuenta por su fecundidad decisiva, o quedándose en un término medio habremos de sostener que la muerte merece ese interés mitigado y reticente que nos vemos obligados a otorgar a nuestros males si queremos sacar de ellos algún provecho. Sartre, en su *L'Etre et le Néant*, adopta la primera de estas tres posiciones. La muerte para Sartre habrá de ser tenida como la aniquilación de todas mis posibilidades sin ni siquiera ser ella una posibilidad más. Los promotores de la segunda posición serían, no los suicidas por demencia o desesperación, sino los antiguos héroes romanos al estilo del "Kisilov", de Dostoiewski, cuando exclama: "El que desee la libertad suprema debe tener el valor de suicidarse... El que tiene la osadía de suicidarse ha traspasado el misterio de la superchería. Sólo así hay libertad. El que se atreve a suicidarse, ése es Dios". Finalmente, y es la solución adoptada por el autor, somos libres y responsables del sentido que hemos de dar a nuestra vida, y según el sentido que hayamos dado a nuestra vida será el sentido que tendrá para nosotros nuestra muerte. La vida es la que da sentido a la muerte. Y nuestra libertad será así capaz de afrontar el eterno problema impuesto a todos nosotros por el hecho de morir y por el hecho de saber que morimos. P. GARCÍA ASENSIO.

ZAVALLONI, R.: *Indagine sul "Personal set" nella percezione* (con diciotto tavole e tre grafici). Ant. 33 (1958) 275-318.

Este trabajo es la exposición y valuación de las experiencias hechas por el mismo autor y los resultados obtenidos en el estudio de la actitud subjetiva en al percepción o sea del llamado "Personal set". Indicado, por tanto, el estado actual del problema y su correspondiente bibliografía, se describen los procedimientos seguidos en las experiencias visivas—individuales y colectivas—y en las perceptivo-intelectuales, y se presentan los resultados en diversos cuadros y gráficos para sacar de ellos algunas conclusiones. Las personas interrogadas han sido 437, de diversas edades y sexos; el material empleado, diversos tipos de figuras presentados en seis experiencias distintas: la ejecución, rigurosamente objetiva. Los datos cuantitativos obtenidos permiten definir la naturaleza y grado de las diferencias que se dan entre individuos diversos y entre grupos diversos, y en el contenido de los trabajos se destacan los distintos modos de proceder en la percepción misma; modos que se descubren prevalente pero no exclusivamente en individuos particulares; lo cual lleva a admitir una coherencia intrasubjetiva y a excluir una diferenciación tipológica. La identificación y organiza-

ción de las formas se realizan mediante un proceso psíquico en el que influyen factores superiores (intelectuales, rememorativos, etc.) cuyo resultado es una valuación subjetiva. Se han encontrado profundas diferencias individuales no sólo en los adultos, sino también en los más jóvenes: elemento éste que hay que tener en cuenta para evitar generalizaciones y aplicaciones injustificadas. El desarrollo perceptivo está subordinado al cronológico y más aún al psíquico de cada individuo. En resumen: se sostiene que el aspecto diferencial y el genético del fenómeno, al destacar especialmente la importancia de la actitud subjetiva en la actividad perceptiva, favorecen una teoría general de la percepción formulada, más que en términos de factores estructurales, en términos de factores subjetivos. A. FABRAT.

CRESCINI, A.: *Il problema della percezione*. DivTh 61 (1958) 25-36.

Tanto la evolución histórica del problema de la percepción, como el análisis de la misma instituído con el fin de distinguirla de los fenómenos físico-químicos y de la simple sensación, nos constriñen a reconocer su constitutivo, tal cual lo enuncia la siguiente conclusión: la percepción lleva consigo una comparación, no refleja pero sí inmediata, de la actual sensación con las tenidas anteriormente. Conclusión que se apoya en un argumento lógico. La percepción así definida conviene a cualquier animal. En el hombre a la simple percepción se une la significación de la cosa percibida que parece consistir en hacer más explícita aquella inmediata comparación. Entonces las anteriores sensaciones y percepciones adquieren cierta independencia, y así en su individualidad se contraponen a la actual percepción. Hay, sin embargo, que retener que ya debían estar de alguna manera presentes a la actual percepción. Con lo dicho se apunta la necesidad de sobrepasar los límites del positivismo ,aun del moderno, y de considerar innecesaria la filosofía que se apoya en un principio trascendental.

A. FABRAT.

BARTOLOMEI, T. M.: *La conoscenza intellettuale del singolare e la funzione della cogitativa*. DivTh. (P) 61 (1958) 157-192.

Nadie niega—y se prueba con muchas razones—que nuestro entendimiento conoce lo singular material; pero hay diversas explicaciones sobre el modo de conocerlo, las cuales se pueden reducir a dos: se le conoce directamente y por especie propia, dicen unos; no se le conoce directamente, sino por reflexión y sin especie, dicen los otros. La primera sentencia comprende a la escotista, nominalista y suareziana—cuyos principales autores en las Escuelas franciscana y jusuítica vienen presentados y examinados—. En oposición a las anteriores, la escuela tomista, con sus más destacados escritores—aquí también analizados—presenta mucha variedad en sus explicaciones. S. Tomás admite dos conocimientos de lo singular corpóreo: una indirecta con el entendimiento, por la reflexión sobre el fantasma y sin especie propia, y otra directa con la cogitativa, que obra bajo el influjo y en unión del entendimiento. Diversas son las consecuencias derivadas de la anterior explicación, referentes al fundamento de la Gnoseología y de la Metafísica, que sirven mucho para refutar errores modernos. La sentencia de S. Tomás, aun cuando tiene elementos comunes con las escotista y suareziana, no puede en modo alguno fundirse con ellas, y muestra cómo la escolástica—contra lo que falsamente se la achaca—es una filosofía concreta y existencialista. Una amplia bibliografía sobre el tema tratado acompaña a este artículo, notable por la claridad de su exposición.

A. FABRAT

GOODSTEIN, R, L.: *On the nature of mathematical systems*. Dialéctica 12 (1958) 296-316.

La controversia entre los formalistas y los intuicionistas no descansa, según se cree, en la existencia o no existencia de ciertas entidades, sino en el uso del término función en matemáticas. La identificación de la definición efectiva con la repetición indefinida queda disimulada bajo la necesidad de un número finito de sustituciones y una nueva caracterización de definición efectiva es buscada bajo la forma de jerarquía de repeticiones (recursions) ordinales.

Existe, por una parte, una correspondencia entre las propiedades primitivas recursivas y las pruebas directas de la irracionalidad y de la trascendencia, por ejemplo, y por otra parte, entre las propiedades recursivas generales y las pruebas por el absurdo.

Las matemáticas son una actividad creadora de conceptos y la distinción entre las matemáticas formales desprovistas de sentido, y en un plano superior, una metamatemática plena de sentido, no parece justificada. F. PAL

HEYTING, A.: *Blick von der intuitionistichen Warte.* Dialéctica 12 (1958) 332-345.

El artículo contiene observaciones sobre el intuicionismo y sus relaciones con otras direcciones en la búsqueda de fundamentos. En las matemáticas intuicionistas y en conexión con la crítica de Griss contra el uso de la negación, se distinguen grados de evidencia, dependiente de la especie de construcciones condicionadas que se admite. Se discuten, además, algunas dificultades en la teoría de las especies finitas. Por lo que toca a la investigación de los fundamentos en general, se observa que las matemáticas clásicas han sido divididas en sus elementos intuitivos, formales y platónicos. El artículo termina con algunas observaciones sobre la tesis de Church acerca de la teoría de las funciones recursivas. F. PAL

HERMES, H.: *Zum Einfachheitsprinzip in der Wahrscheinlichkeitrechnung.* Diléctica 12 (1958) 317-331.

Recientemente, Shimony, Lehman y Kemeny, han desarrollado una fundamentación de la teoría de la probabilidad por medio de una reducción al concepto de la apuesta, que permite comprender esencialmente los axiomas dados por Kolmogoroff, pero no otros que se emplean a menudo para legitimar las aplicaciones de la teoría de la probabilidad. Es, pues, necesario buscar otro principio para dar con otros axiomas. Esto puede lograrse utilizando un principio de simplicidad que dice que la probabilidad de una hipótesis disminuye con su complicación. Se da una relación y una crítica concernientes a numerosas investigaciones realizadas en Münster, especialmente por M. Kiesow y M. W. Oberschelp, para precisar la noción de simplicidad reduciéndola a ciertas propiedades sintácticas de las proposiciones. F. PAL

GÖDEL, K.: *Über eine bisher noch nicht benütze Erweiterung des finiten standpunktes.* Dialéctica 12 (1958) 280-287.

P. Bernays ha señalado que para probar la consistencia de la teoría clásica de los números es necesario extender el punto de vista finito de Hilbert, admitiendo ciertos conceptos abstractos al lado de los conceptos combinatorios relativos a los símbolos. Los conceptos abstractos que hasta ahora han sido utilizados para este fin son los de la teoría constructiva de los números ordinales y los de la lógica intuicionista. Se demuestra que puede utilizarse en su lugar el concepto de una función computable de tipo finito simple sobre los números naturales, allí donde no se necesitan otros métodos de construcción más que el simple recurso a un número variable y la sustitución de funciones en ambos (con funciones triviales como punto de partida). F. PAL

FATTA, M.: *Finalità e mondo intra-atómico.* DivTh (P) 61 (1958) 68-71.

Los corpúsculos intra-atómicos constituyen átomos constantes y diversos entre sí, que están determinados y como conducidos a su fin inmanente por el número, por la naturaleza y por el movimiento de tales corpúsculos. En los diversos átomos laten ideas directrices diversas que los determinan a ser siempre *tales* átomos, destinados a obrar siempre de *tal* manera. La especificidad química es índice de la naturaleza original sustancialmente nueva de todo elemento químico, es índice de una finalidad inmanente, constitutiva *ab origine* para cada elemento. Se da cierta semejanza entre los átomos y los organismos vivos por cuanto unos y otros tienden a conservarse a sí mismos. J. ECHARRI

KÖNIG, H.: *Zur Analyse des Grössenbegriffs.* Dialéctica 11 (1957) 70-87.

Muchas de las dificultades en las discusiones sobre la teoría de las magnitudes provienen del hecho de que se utiliza o se ve uno forzado a utilizar el concepto de magnitud de modos completamente diferentes. Por una parte, la magnitud, en cuanto que produce unidad por la medida (valor numérico), es considerada como algo invariable frente al cambio de la escala; por otra parte, la magnitud es el espejo de las consideraciones dimensionales y no puede, en general, permanecer idéntica en

el paso de un sistema de medidas a otro. El autor muestra que muchas dificultades desaparecerían si se admitieran dos bases axiomáticas completamente distintas, de donde se derivarían dos maneras legítimas de calcular con las magnitudes y de pensar en magnitud. P. F.

PAULI, W.: *Phänomen und physikalische Realität*. Dialéctica 11 (1957) 36-48.

Sin aceptar o ser partidario de ningún "ismo" filosófico particular, fenómeno y realidad, son analizados desde el punto de vista adoptado ordinariamente por los físicos en su actividad profesional. Se indica brevemente la estructura lógica de las teorías físicas, así como sus conexiones características con la observación y la experimentación, teniendo como ejemplo las mecánicas clásicas, las teorías clásicas relativistas de los campos y la mecánica cuántica. Se hace resaltar el hecho de que los físicos consideran su ciencia como si se encontrara en una fase de un desarrollo cualquiera. Se deduce que el problema no consiste en saber si las teorías actuales permanecerán o no como están ahora, sino que se trata simplemente de saber en qué dirección cambiarán. P. F.

DESTOUCHES, J. L. *Aspect dialectique de la notion de système physique*. Dialéctica 1 (1957) 57-69.

La noción de sistema desempeña un papel esencial en física. Las dificultades actuales de la física teórica residen en gran parte en la noción misma de sistema. Para cada etapa del desenvolvimiento de la física ha sido necesario imaginar un nuevo proceso que borrará parcialmente la brecha abierta en la descripción del Universo por la consideración de un sistema. Aquí examinamos el último proceso o teoría funcional del corpúsculo, que consiste en servirse, para su representación, de una imagen más completa que las utilizadas hasta ahora, a saber, la de una función o de un espacio funcional separable. P. F.

CANTORE, E.: *La soluzione fisica dell'enigma quantistico*. DivTh (P) 60 (1957) 150-159.

Siendo muy conveniente que físicos y filósofos se entiendan mutuamente y se ayuden en la investigación de la constitución de la materia, se propone sumariamente a los filósofos la solución buscada por los físicos al problema tan transcendental, llamado enigma cuantístico, es decir, la solución implicada en la teoría de la "complementaridad". Tras un examen breve de la significación filosófica de esa teoría, se concluye que las ideas propuestas por los físicos, si bien todavía imperfectas filosóficamente, ofrecen con todo una posibilidad de colaboración fructuosa con la filosofía perenne, máxime mediante la aplicación de la analogía. J. ECHARRI

LUMBRERAS, P., O. P.: *Ethica situationis et doctrina Aquinatis*. Ang. 35 (1958) 139-158.

Según la Inst. del Santo Oficio, la Ética de situación es contraria a la enseñada constantemente por todas las escuelas católicas. Santo Tomás es contrario a los dos postulados de ella. *Al postulado negativo*, según el cual la norma del obrar en el hombre, al menos en muchas cosas, no es objetiva, no procediendo la decisión de la conciencia de un silogismo ni formal ni virtual. Santo Tomás afirma que la decisión de la conciencia siempre se obtiene por un silogismo, formal o virtual, de la prudencia. En él se aplica la ley natural a un caso particular. Si la conclusión se deduce de un principio, éste debe poder ser aplicado al caso concreto de que se trata. Por consiguiente, los principios de la ley natural deben ser aplicables a todos los casos particulares. Pero en cada caso hay que aplicar aquel principio que abarque el caso particular. La prudencia siempre aplica los principios de la ley natural, aunque no siempre los mismos. En caso de conflicto entre dos principios, debe prevalecer el mayor; pero la determinación de la conciencia siempre proviene de la aplicación de un principio de moral, o sea, de una ley universal. El *postulado positivo* de que la norma última y decisiva del obrar es un juicio íntimo e inmediato de la mente, formado en virtud de una luz interna e individual que dicta al individuo, en una situación concreta, lo que es objetivamente bueno o malo para él, es igualmente rechazada. Para Santo Tomás, el juicio inmediato e intuitivo solamente se da cuando el predicado está contenido en la noción del sujeto, y cuando esta continencia es conocida por los sabios al menos. Cosa que aquí no se da. No hay que confundir

la decisión o juicio de la conciencia con el juicio de la elección. De otra manera, todos los actos concretos serían moralmente buenos. El juicio de la conciencia debe estar sometido a alguna norma. No basta la sinceridad de la conciencia; de lo contrario, nunca habría ignorancia inculpable. El mismo amor tiene que ser moderado por los dictámenes de la razón. En los casos difíciles hay que tener presente: 1.°, que no basta la intención recta, Dios quiere además la obra buena; 2.°, que el fin no justifica los medios; 3.°, que hay situaciones en las que el hombre debe sacrificar aun su propia vida para salvar su alma. I. GONZÁLEZ

HARSANY, J. C.: *Ethics in terms of hypothetical imperatives*, Mind., vol. LXVII, número 267 (jul. 1958) 305-316.

La afinidad de las reglas morales—y de los juicios de valor en general—con los imperativos ha sido largamente tratada por los filósofos. Muchos, siguiendo a Kant, han afirmado que las normas morales no son hipotéticas sino categóricas, imperativas. Vamos a intentar demostrar que esta posición es equivocada y que las leyes morales constituyen, de hecho, imperativos hipotéticos.

En primer lugar, empecemos por poner de manifiesto que los imperativos no morales son siempre hipotéticos. Tales imperativos pueden dividirse en *consejos peticiones*. Por consejo entiendo la sugerencia de una determinada forma de acción conducente a un fin que interesa a la persona a quien se dirige el imperativo, en tanto que en la petición el fin afecta al propio sujeto (con o sin miras egoístas). Por consiguiente, tanto en un caso como en el otro, el fin interviene en la formulación del imperativo, por cuya razón éste es hipotético. Lo mismo puede decirse de los imperativos morales. R. VIDAL FOLCH

SCIACCA, MICHELE F.: *La morte come liberazione della vita nel "naturalismo" romántico*. Humanitas, 7 (1958) 497-505.

El romántico es un enamorado de la muerte. Para él sólo existe la vida y la muerte; no admite la inmortalidad. Para el romántico, la Naturaleza lo es todo, es un naturalista (o panteísta) místico. Y todo místico tiende a unirse con el Ser (Dios-Naturaleza). La vida es limitación; la muerte, infinitud. Sólo la muerte abre horizontes ilimitados a la ilusión. De ahí el amor (a veces morboso) del romántico por los cementerios y las tumbas. "Amor" y "muerte" son dos sentimientos que el romántico difícilmente separa. Sueña con un amor eterno y sabe que la vida no lo es. Por eso ama la muerte. En esta concepción prevalece un sentido pagano de la vida y de la muerte, pero, con todo, el romántico cultivó un motivo perenne de la vida del hombre sobre la tierra: la fugacidad de todo lo temporal, y si se le escapó el verdadero sentido de la muerte, fué porque le faltó el sentido de la inmortalidad del espíritu. R. VIDAL FOLCH

FOOT, P.: *Moral arguments*. Mind, vol. LXVII, número 268 (oct. 1958) 502-513.

Los argumentos morales se vulneran con mayor frecuencia de lo que los filósofos creen, aunque se trata de una ruptura distinta de lo que podría creerse. Cuando se discute lo que está bien o lo que está mal, sobre lo obligatorio o sobre si un determinado rasgo de carácter es una virtud o no, las observaciones no se limitan a presentar hechos que pueden ser establecidos por simple observación o por una técnica simple. Lo que se dice puede ser sutil o profundo, y en este tipo de discusión, como en otras—en el campo de la crítica literaria, por ejemplo—, mucho depende de la experiencia y mucho de la imaginación. Es muy frecuente que un determinado hombre sea incapaz de comprender un punto de vista concreto de otro y la finalidad que éste persigue con él. Este tipo de incomprensión no puede ser resuelto con lo que suele llamarse argumentación en el sentido corriente.

R. VIDAL FOLCH

DEL VECCHIO, G.: *Matérialisme et psychologisme historiques*. RevIntPhil, 10 (1958) 158-173.

El llamado "materialismo histórico"—mejor sería denominarle "determinismo económico"—se parece mucho, al menos, al materialismo metafísico. El pensamiento dominante de Marx y Engels es la dependencia de lo social, político, jurídico, etc., de

la estructura económica de la Sociedad, de las fuerzas productoras materiales. Doctrina fundamentalmente errónea, en la que se consideran las cosas materiales—condiciones y aun condiciones necesarias para el principio y concretización determinada de un modo de vivir—como causa principal o condición suficiente de los mismos. La actividad económica no es la única ni la directora de las múltiples actividades humanas, individuales y colectivas. Más aún, todo fenómeno económico puesto por el hombre es a la vez moral y jurídico. Los modos de obrar nunca vienen determinados sin más por las condiciones del mundo exterior, aun cuando necesariamente se relacionan con él. El móvil principal de esos modos de obrar se halla en la naturaleza del mismo ser subjetivo; de ella proceden esas determinaciones e inclinaciones que encuentran en la naturaleza física la materia para realizarse y concretizarse de un modo extrínseco; pero toda la actividad del sujeto no se puede reducir a esa materia. Ni vale decir, para salvar la tesis fundamental del materialismo histórico de las objeciones contrarias, que hay dos series de derivaciones de la estructura económica, de las que la segunda, más mediata, comprendería las tendencias y manifestaciones del pensamiento: arte, religión, ciencias; ya que estas "ideologías" acompañan y preceden en los pueblos primitivos a toda estructura económica. Un método riguroso exige que en el estudio científico y filosófico de la realidad histórica se considere al espíritu humano, con su múltiple actividad, como el factor fundamental. Al materialismo histórico, falso, hay, por tanto, que contraponerle el verdadero psicologismo histórico. En esta teoría no se puede ni desconocer la importancia de los datos de la naturaleza física ni caer en un dogmatismo psicológico, atribuyendo al espíritu humano arbitrariamente un solo motivo o algunos pocos. Estos motivos y aspiraciones son variadísimos e irreducibles a un esquema, ya que toda la historia procede del espíritu humano, quien por su naturaleza participa virtualmente de lo infinito. Es preciso, pues, esclarecer la sucesión de los hechos humanos con un vasto y profundo análisis psicológico, sin prejuicios, con toda objetividad en la investigación de los móviles de la actividad humana, recogiendo los elementos psicológicos más recónditos que hayan influído en los hechos. Al análisis debe seguir—y es la tarea de la filosofía de la Historia—la apreciación ética de los motivos y acciones subsiguientes, pues los hechos históricos no son resultado de la fatalidad: error éste que rebaja al hombre e intenta liberarle de las obligaciones y responsabilidades. Hay un tribunal del mundo: la conciencia humana, a cuyo juicio nadie puede sustraerse, y que, si es elevado y justo, lleva el sello de lo absoluto. La expresión más alta de la conciencia es la filosofía, una de cuyas ramas es la filosofía de la Historia, descuidada y aun combatida hoy por los prejuicios mencionados, pero cuyo florecimiento, si está fundada en la prioridad y libertad del espíritu, es del todo deseable.

A. FABRAT

DAUPHIN MEUNIER, A.: *L'Église et les Structures Économiques du Monde*. Librairie Arthème Fayard. París. 19 por 14 cm., 140 pp., 1957.

Es siempre de gran utilidad pensar en los problemas que agitan al mundo, aun en aquellos que son de contextura económica, ya que el hombre, como compuesto de materia, depende prácticamente en gran manera de los factores de la economía, aun en lo referente a su parte espiritual, y por otra parte, la justicia es virtud que tiene sus mayores aplicaciones en lo material, más bien que en las cosas meramente del espíritu.

El autor desmenuza concienzudamente estos problemas económicos, no sólo con profundidad de reflexión, sino aún más con datos concretos, siguiendo la evolución de los mismos en las principales naciones.

El análisis comienza por las estructuras demográficas con las cuestiones de población del mundo y del sostenimiento de la misma. Sigue luego el examen de las estructuras de la cooperación internacional entre las naciones, colonias, sistemas políticos, etc., ya en el orden de la civilización, ya en particular en la ayuda económica. Finalmente, pormenoriza con abundantes datos las fluctuaciones del comercio mundial. En cada parte de las mencionadas insiste en la posición doctrinal de la Iglesia, única que busca el bien íntegro de todos los hombres.

El pensamiento de las dos ciudades, de San Agustín, remata la obra. En toda edad y época se pone la eterna lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena.

Ésta está fundada sobre lo humano y sobre el egoísmo. Aquélla, sobre la primacía de Dios y del espíritu. Los hombres serán más felices en el grado en que llegue a imponerse, en todos los órdenes y en todas las gentes, la ciudad de Dios.

VILACREUS

RÍO, M.: *La orientación de la democracia en la economía social.* Ang., 35 (1958) 36-63.

¿Cuál es la orientación propia de la democracia en el terreno económico social? Problema de gran actualidad, de importantes repercusiones. Según las diversas corrientes se vincula la democracia al liberalismo, al capitalismo, al socialismo, al comunismo, al nacionalismo, a la doctrina social católica. Examinando las notas características de la recta economía propuestas por los autores católicos ya en la Edad Media y repetidas luego por los demás, tenemos que esto es precisamente lo que esperan los pueblos, y cuya realización anhelan. Santo Tomás, Escoto, San Bernardino de Sena y San Antonino de Florencia, señalan como notas de una economía sana: 1) *El que esté ordenada al hombre* según sus fines naturales y sobrenaturales. Los bienes externos no deben ser apreciados en sí mismos, sino en cuanto son necesarios al cuerpo y para la vida contemplativa. Toda la economía queda subordinada a la Ética. 2) Los bienes externos—en cantidad y en calidad—*deben proporcionarse a las exigencias* del sustento *del hombre* y de su vida virtuosa. Ni abundancia excesiva, si no moderada y razonable, ni escasez. El progreso debe ser adecuado y legítimo, no de incremento sin fin. 3) Todo hombre, cualquiera que sea, tiene *derecho a participar en los bienes materiales de una manera justa*, conforme a la igualdad esencial de todos, y a las leyes de la naturaleza. 4) *Índole política, social, comunitaria de la economía*, con el primado del bien común, que se resuelve en el bien de los mismos súbditos, sin divinización de la sociedad como tal. Estas son las cuatro notas que la doctrina social católica señala como objetivo también en nuestros días. Esta es la orientación que debe tener la sana democracia en el terreno económico social. Los sistemas liberales, capitalistas, totalitarios y comunistas, fallan en algunos de estos puntos fundamentales.

I. GONZÁLEZ

COUESNONGLE, V DE, O. P.: *Mesure et causalité dans la "quarta via"*. RevTho 58 (1958) 55-75, 244-284.

De las cinco vías de Santo Tomás para probar la existencia de Dios, ninguna ha suscitado interpretaciones como la de los grados de perfección o "quarta via". Las dadas hasta ahora se basan en tal o cual texto o tesis de la metafísica tomista. Es preciso prestar más atención a los textos paralelos en los que se mencionen los grados y la existencia de Dios ya en sentido ascendente (grados-Dios), ya en sentido descendente (Dios-grados). Hablar de grados es medirlos. Esto supuesto, ¿se afirma en la "quarta via" la existencia de un máximum como término en virtud del conocimiento de los grados, y la existencia de Dios como medida de esos grados? No parece que Santo Tomás apoye de hecho el argumento sobre su teoría de la medida; en varios textos paralelos (*de Verit.*, q.23.a7; 1 CG cc.28.42...) utiliza más bien la causalidad. Y pasando de la cuestión de hecho a la de derecho, ¿es posible para Santo Tomás una prueba de la existencia de Dios por la teoría de la medida? No, porque la medida (Dios, en nuestro caso) debe ser siempre conocida con anterioridad a lo medido (los seres graduados). Y esta razón vale también en definitiva contra la interpretación del P. Isaye, basada en el dinamismo de la inteligencia propuesto por el P. Maréchal. Entonces, ¿cómo se justifica la prueba de la existencia de Dios por los grados? En los textos paralelos con dialéctica ascendente, el paso de los grados al *máximum* se efectúa mediante la causalidad: lo graduado no existe por sí mismo, luego necesita de una causa que, en definitiva, tiene que poseer el elemento graduado de una manera perfecta en virtud de la propia esencia. Los textos paralelos en dialéctica descendente (2 *CG* c.15, arg.2; *de Pot.*, q.3, a.5, arg.2...) bajo diferencias verbales, señalan siempre el mismo esquema de argumentación: primero se afirma la causalidad del máximum sobre los grados inferiores, se recuerda después la existencia de Dios conocido anteriormente como ser Máximum, para concluir que Dios es la causa universal de todo lo que existe. El punto de arranque de la "quarta via" son los grados trascendentales en los seres concretos (bueno, verdadero, noble...) con esencias diversas, realmente distintas de su existencia. El paso de los

grados de ser al Máximum se hace mediante un raciocinio que demuestra que estos grados no existen por sí mismos, sino por otro distinto que es el Máximum, plenitud de ser, el Ser perfecto por excelencia, cuya existencia es exigida como causa de los seres graduados. Existencia del Máximum y causalidad son cosas distintas, pero no puede afirmarse su existencia sin hacer intervenir su causalidad, primeramente causalidad eficiente, secundariamente también causalidad ejemplar. Concluyamos: Santo Tomás ni de hecho ni de derecho utiliza en la "quarta" via" su teoría de la medida, sino la causalidad; pero esta afirmación no lleva consigo que medida y causalidad se excluyan necesariamente, puede aquélla prestar su ayuda en la búsqueda de Dios llevándonos a un máximum, por lo menos, en el orden ideal, y de ahí, por vía de causalidad, a un máximum real existente, causa de todos los seres graduados.

T. DE DIEGO.

BRUGGER, W.: *H Dumery und das Problem der Gotteserkenntnis.* Scholastik 34 (1959) 233-239.

De las cuatro obras de Dumery, puestas en el Indice, *Le problème de Dieu* es el centro irradiante. Las ideas de Dumery gravitan hacia Plotino y la fenomenología de Husserl. A Dios no se llega por demostración, sino por reducción henológica, y el fruto de tal proceso es una Teología pronunciadamente negativa. De los opositores de Dumery es el P. L. Malevez, S. I. quien más a fondo entró en su doctrina. Ante ciertos supuestos de Dumery, se pregunta Malevez qué maestros tuvo.

Con razón impugna la posición de Dumery, no sólo como ilegitima, sino como incoherente consigo misma. Su proceso hacia Dios, ya se entienda como intuición, ya como prueba demostrativa, no se amalgama con su recurso a la reducción husserliana y henológica. La "purificación" de perfecciones cabe también por vía ontológica. Si el Uno es autodiscernimiento y generosidad puros, y por modo supracontingente, ¿por qué no podrán predicarse de El así tales notas como la más fundamental del ser, aunque no por categorías creadas? La henología de Dumery no es falsa en sí misma, sino por cuanto intenta excluir la Ontología. A pesar de que la obra de Dumery ofrece el flanco a muchos ataques, según lo ha mostrado Malevez, podrá un lector preparado hallar en tal lectura mucho que le incite a un examen de sus propias posiciones.

L.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
*AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander)
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma)
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo)
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris)
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich)

CRONICA

PRIMERA REUNION DE ARABISTAS ESPAÑOLES INTERESADOS POR LA FILOSOFIA MUSULMANA

El verano pasado, con motivo del Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval, celebrado en Lovaina, se tuvo una reunión reservada a los Arabistas y Medievalistas interesados por la filosofía árabe medieval en sus traducciones latinas. Como representantes de España fueron invitados los Catedráticos D. Miguel Cruz Hernández, D. José M. Millás Vallicrosa y el P. Salvador Gómez Nogales.

En dicha reunión se trataron un cierto número de problemas, y todos estuvieron de acuerdo en la necesidad de intensificar el trabajo científico sobre el problema de la difusión de la filosofía árabe en la Edad Media y de coordinar los esfuerzos de los diversos Centros de Estudios Medievales u Orientalistas. Se decidió también que en el próximo Congreso Internacional de Filosofía Medieval, en Colonia, se dedicase una sección especial para los Arabistas. A fin de prepararlo mejor, se ha constituído un Centro Internacional de Estudios de Filosofía Arabe, con sede provisional en el Cairo. El Comité que lo preside está formado, también de una manera provisional, por los señores Wilpert (Colonia), Cerulli (Roma), Verbeke (Lovaina), y en el Cairo por los señores Taha Hussein, Madkour y el P. Anawati. Este Comité ha acordado invitar a los principales representantes mundiales de todo este movimiento para un primer encuentro preparatorio el próximo verano en Colonia con motivo del 10° *Mädievistentagung*. A este *Symposium* ha sido invitada también España.

Con el fin de agrupar mejor a los especialistas que actualmente trabajan en nuestra patria sobre estas materias, se ha convocado una Reunión de estudiosos interesados en esta clase de trabajos, que ha tenido lugar en la Semana de Pascua los días 3 y 4 de abril. En esta Reunión se han tratado los puntos más importantes, sobre los que nos había consultado el Centro Internacional de Estudios de Filosofía Arabe y se han tomado varios acuerdos con miras a la coordinación de dichos estudios en España. De todo ello hacemos a continuación una ligera reseña.

Abrió la sesión de la mañana el P. Gómez Nogales dando cuenta de los propósitos que ambicionaba la presente Reunión. No pretendía suplantar a ninguna de las entidades arabistas actualmente vigentes en España. Por el contrario, reconoce todos los méritos adquiridos por todas ellas, de una manera especial por el Instituto Miguel Asín (Madrid y Granada), y por el Instituto Hispano-Arabe de Cultura, y está dispuesta a colaborar con todas ellas de la manera más cordial y eficiente. Tampoco es su intento imponer nuevas cargas a los invitados a estas reuniones, sino que, teniendo en cuenta la labor tan excelente que estaban realizando en España, de una manera individual y aislada, algunos de los cultivadores de la filosofía musulmana, se proponía aunar todos estos esfuerzos en una organización nacional que pueda reflejar, ante las entidades similares que actualmente se están estructurando en otros países, el pensamiento nacional sobre estas materias, y que suministre a todos los miembros de estas reuniones los elementos de trabajo necesarios, así como el estímulo y la colaboración de todos los que trabajan en el mismo campo de la filosofía árabe medieval.

A continuación se procedió a la discusión de los temas que de antemano se habían distribuído entre los asistentes al acto.

Lo primero que se trató fué el nombre que se debía dar a la filosofía que constituía el centro de nuestras investigaciones. El P. F. Pareja advirtió que eran impropios los nombres de filosofía árabe o de filosofía musulmana, ya que ni fueron árabes todos los filósofos que escribieron en árabe, ni abrazaron la fe islámica todos los que cultivaron la filosofía árabe. El proponía la nomenclatura que ya había expuesto en su Islamología: "filosofía en tierras del Islam o en los países islámicos".

El P. L. Rubio expresó la dificultad que había siempre para desterrar términos que, aunque impropios, se han hecho ya tradicionales. De los dos términos con que se había bautizado a esta filosofía, árabe o musulmana, él se decidía por el último, ya que el criterio que debía prevalecer en la agrupación de los filósofos medievales era el del credo religioso que defendían. Todos los que hubiesen tenido como norma positiva o negativa la religión islámica deberían entrar en este apartado de la filosofía musulmana.

Entre todos los asistentes se llegó a la conclusión de que había que admitir tres corrientes en la cultura filosófica de la Edad Media: la cristiana, la judía y la musulmana. Todas ellas debían formar tres capítulos bien diferenciados en la historia de la filosofía, ya que acusaban tres fenómenos característicos: el de haber surgido esas filosofías para defender sus dogmas respectivos o para profundizarlos y fundamentarlos mejor. Esto no quita el que cada uno de los capítulos ilumine al otro con sus mutuos influjos y el que todos ellos hayan de tenerse en cuenta para el estudio exhaustivo y completo de cada uno en particular. Según eso, el nombre que mejor cuadraría a la filosofía de que tratamos sería el de "Filosofía en tierras del Islam". Pero tampoco habría dificultad en adoptar el nombre tradicional de "filosofía musulmana o islámica", que registra la misma idea.

Según este criterio, queda ya resuelta la segunda pregunta que se sometió a discusión: ¿Hay que incluir en la filosofía musulmana a los autores cristianos y judíos de la Edad Media que escribieron en árabe y a las obras filosóficas escritas en persa? Como el criterio que propugnamos no es ni la lengua (árabe o persa), ni el ambiente en que se mueven los filósofos (cristiano o musulmán), sino la religión a que pertenecen y que tratan de defender o fundamentar, de ordinario, los autores cristianos y judíos, han de quedar excluídos, y sólo se deben admitir aquellos filósofos que profesan la religión musulmana, ya hayan escrito en árabe, en persa, en hebreo o en cualquiera otra lengua.

Por último, se trató la tercera pregunta relativa al problema del nombre y delimitación de la así llamada filosofía árabe: ¿Se han de incluir sólo los filósofos que cultivaron la filosofía helénica, o también a los que se dedicaron a la metodología del derecho musulmán, a la teología y a la mística? Se reconoció que la filosofía tiene un campo bien diferenciado, que hay que distinguir netamente del de la teología, derecho o mística. Pero también se admitió que no era fácil en la práctica distinguir qué obras en concreto pertenecían a éste o al otro campo.

En la realidad todas estas ramas del saber se encuentran tan fundidas en la cultura musulmana que no es posible separarlas en casilleros tan delimitados como los que hoy día han prevalecido en la cultura occidental. Por eso habría que tener en cuenta las siguientes normas. Cuando se trate de establecer la historia de las ideas de estos autores, de una manera sistemática, convendrá hacerlo ateniéndose a los cuadros más perfectos de nuestra cultura. Cuando se trate de la publicación de las obras, habrá que incluir en la colección filosófica todas aquéllas que tengan algún interés filosófico. Según eso, deberán figurar en esa colección todas las estrictamente filosóficas, ya sean helenizantes o personales.

Las obras teológicas y las místicas, dado su carácter enciclopédico en la producción musulmana medieval, deberán ser incluídas en esas colecciones. No así las obras de los filósofos que cultivaron la metodología del derecho musulmán, por lo menos en las épocas más avanzadas, en las que el derecho se redujo a una casuística hermenéutica.

Se elaboró también en esta Reunión una lista de los Centros o Institutos de Estudios Medievales u Orientales, en España, en los que se muestra interés por la filosofía musulmana y que deberían presentarse con carácter oficial al "Centre d'Etudes de Philosophie Arabe". Quedaron reseñados los siguientes: "Instituto Miguel Asín" (Madrid-Granada), "Instituto Hispano-Arabe de Cultura" (Madrid), "Instituto Egipcio"

(Madrid), "Estudios Arabes" de los PP. Agustinos (Real Monasterio de El Escorial), "Sección de Filosofía Arabe" en la Facultad Complutense de Filosofía, S. J. (Alcalá de Henares). Asimismo se acordó elaborar una lista completa de las personas que actualmente se dedican a estudios de investigación sobre la filosofía musulmana en España, con el fin de enviarlas al mismo Centro y de invitarles a participar en estas Reuniones de Arabistas.

También se determinó la manera concreta de realizar una recensión lo más completa posible de los textos filosóficos árabes medievales publicados en España, así como de las traducciones al español de los textos filosóficos árabes, que podría ampliarse a todo lo publicado en general sobre autores árabes en España.

Con el fin de establecer un orden de prioridad para los textos aún no traducidos y que se quisiera ver traducidos al español, se fijó la manera de trabajar primero una lista de todas las obras no traducidas aún. El P. M. Alonso ofreció una obra traducida por él, y el P. Gómez Nogales dió cuenta de la traducción hace tiempo realizada por D. Carlos Quirós sobre el Tahāfut de Averroes. Se aprobó el criterio de prioridad atendiendo al influjo que hayan ejercido los filósofos árabes en los escolásticos o europeos de la Edad Media. Es decir, aquellos autores cuyas obras se tradujeron en la Edad Media o que influyeron a través de los arabistas cristianos, o también de aquellas figuras que no han pasado al primer plano del interés de los medievalistas, pero que influyeron positivamente en la formación de las figuras de primer orden.

Todos los asistentes a la Reunión convinieron en la necesidad de que se continuase la *Bibliotheca Arabica Scholasticorum* comenzada en 1928 por el P. de Bouyges. Nosotros deberíamos tender a la formación de una *Bibliotheca Arabica Hispana*. Se pensaron los medios más prácticos para procurar alguna subvención económica de estos trabajos de investigación y se tomaron las medidas para dar los primeros pasos en este sentido.

Todos apreciaron también la necesidad de elaborar un diccionario filosófico árabe, tanto de los textos árabes como de los términos de las traducciones latinas. El P. Pareja prometió la inclusión de los principales términos filosóficos en el diccionario árabe-español, que ahora está componiendo. Mas para la elaboración de un diccionario técnico más amplio, se necesitaría un trabajo mucho más arduo. Deberían despojarse los textos árabes de los filosóficos. Mientras se organiza el equipo que pueda realizar esta labor, sería bueno que todos los que traduzcan alguna obra publiquen a modo de apéndice un vocabulario filosófico de los términos empleados en esa obra traducida.

Ante los frutos tan positivos que se han logrado en esta Reunión, todos acordamos el celebrar con cierta periodicidad reuniones similares. Se encargó al P. Gómez Nogales la convocación de la próxima Reunión después de la celebración del *Symposium* de Colonia, para tratar de los acuerdos que allí se hayan tomado y para dar cuenta del resultado de las medidas tomadas en la última Reunión de la Semana de Pascua.

Se terminó la última Sesión pidiendo al P. Pareja que transmitiese al Secretario general de la Unesco en España un voto de acción de gracias por la amabilidad que nos había mostrado cediéndonos la Sala de Reuniones de la Unesco y ofreciéndose a prestarnos todas las ayudas que estuviesen en su mano para la realización de los planes de esta Reunión de Arabistas.

S. Gómez Nogales, S. J.

Sección de Filosofía Arabe de la Facultad Complutense
de Filosofía, S. J.
Alcalá de Henares (Madrid).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los editores:

* Alcaldía de Vich (Barcelona).

FÁBREGAS RAMÓN, MIGUEL, S. I.: "La tolerancia y la libertad en los escritos de Balmes". Conferencia pronunciada en Vich, 9 de julio de 1958. 36 págs. Vich, 1958. 24 × 17 cm.
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: "Lo eterno en Balmes". Conferencia pronunciada en Vich, 9 de julio de 1959. Vich, 1959. 24 × 17 cm.

* "Angeles de las Misiones". Bérriz (Vizcaya).

ISUSI, MARÍA BEGOÑA DE: *La espiritualidad misionera de la M. Margarita María L. de Maturana a la luz de la teología*. 139 págs, Bérriz (Vizcaya) 1959. 23 × 16,5 cm.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

VARIOS AUTORES: *Año cristiano*. Vol. 2, VIII y 782 págs.; vol. 3, VIII y 829 págs.; vol. IV y último, VIII y 776 págs. Madrid, 1959. 19,5 × 12,5 cm. 100 ptas. cada volumen.

* Carlwinter. Universitätverlag, Lutherstrasse 59, Heidelberg (Alemania).

THIEL, MANFRED: *Die Umstilisierung der Wissenschaft und die Krise der Welt*. XXII y 431 páginas. Heidelberg, 1958. 23 × 15,5 cm., 35 DM.

* Centro de Estudos escolásticos. Rua Tristão da Conha, 34. Lisboa.

ANDRADE, ANTONIO ALBERTO DE: *Filósofos portugueses do sec. XVIII*. I. *Martinho de Mendonça*, de Pina e Proença Homen. II. *Luis Antonio Verucí*. III. *Inacio Soares*, 21, 36 y 31 páginas. Lisboa, 1959. 23 × 17 cm.

* Editorial Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid.

REY ALTUNA, LUIS: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Biblioteca hispánica de Filosofía. 506 págs. Madrid, 1959. 20 × 14 cm.

* Presses Universitaires de France. Boulevard St. Germain. Paris VI.

HEIDSIECK, FRANÇOIS: *La vertu de Justice*, "Initation philosophique". 98 págs. Paris, 1959. 12 × 19 cm., 360 francos franceses.
KASM, BADI: *L'idée de preuve en Métaphysique*. 291 págs. Paris, 1959. 22,5 × 14 cm., 1.300 francos franceses.
MUGNIER, RENÉ: *Le problème de la Verité*. "Initiation philosophique". 104 págs. 12 × 19 cm., 360 francos franceses.
VALLIN, GEORGES: *La perspective métaphysique*. Avant-propos de Paul Mus. 255 págs. 25 × 16 centímetros, 1.500 francos franceses.
ZAC, SILVAIN: *La morale de Spinoza*. "Initiation philosophique". 117 págs. 19 × 12 cm., 360 francos franceses.

* Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo (República Dominicana).

MINISTRY FOR HOME AFFAIRS, D. R.: *White Book of Communisme in Dominican Republic*. 285 págs. Ciudad Trujillo. 21 × 15 cm.

* Verlag Moritz Diesterweg. Hochstrasse 31. Frankfurt am Main. Alemania.

STOFFER, HELMUT: *Aufgabe und Gestaltung des Philosophie-Unterrichs*. VIII y 262 págs. 23 × 15 centímetros, 16 DM.

* E. Vitte, editeur. 3, Place Belle Court. Lyon (Francia).

BRETON, STANISLAS: *Situation de la philosophie contemporaine*. Centre de Etudes de Carthago. Cahier IV. 200 págs. Paris-Lyon, 1959.

INDICES DEL VOLUMEN 15 (1959)

ARTÍCULOS

	Páginas
ABRANCHES, CASSIANO, S. I.: Ser e analogia	34- 46
ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: Conocimiento moral y Factum moral	47- 54
ALONSO, MANUEL, S. I.: La "Al-anniyya" y el "Al-wūyūd" de Avicena en el problema de la esencia y la existencia	375-400
ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: El sacerdote que espigó en la Yoga	55- 60
CARRERAS Y ARTAU, JOAQUÍN: Notas sobre el texto del tratado "De anima" de Francisco Suárez	293-308
CEÑAL, RAMÓN, S. I.: Manuscritos de Filósofos Jesuitas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid)	61- 82
COLOMER, EUSEBIO, S. I.: Tiempo e historia en San Agustín	569-586
CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: La noción de "Ser" en Avicena	83- 98
ERCILLA, JOSÉ DE, S. I.: Saber no representado	353-373
FONT PUIG, PEDRO: Peligro y daño ya, en la enseñanza de la Psicología	99-108
GARCÍA ASENSIO, PEDRO, S. I.: Síntesis de lo sensible y de lo intelectivo en el conocimiento humano	109-134
GEMELLI, A., O. F. M. Y ANCONA, L.: Il colloquio come strumento di andagine in psicologia sociale e clinica	309-325
GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ, S. I.: Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez	135-154
GÓMEZ NOGALES, SALVADOR, S. I.: La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes	155-176
GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO, S. I.: El nuevo humanismo y las nuevas humanidades	531-568
LERSCH, PHILIPP: Zur Frage nach dem Wesen des Menschen.	177-190
MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS: El P. José Hellín en sus sesenta años de vida religiosa	23- 32

Páginas

MUÑOZ, JESÚS, S. I.: ¿Podremos sintetizar la vida? 331-351
MUÑOZ, JESÚS, S. I.: Por una recta definición de la libertad. 191-208
OROMÍ, MIGUEL, O. F. M.: El ser y la existencia de Dios en Escoto 209-228
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: Carácter absoluto del conocimiento en Suárez 401-438
ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I.: Fernando M.ª Palmés Vilella ... 7- 22
RUBERT Y CANDAU, JOSÉ M.ª: El problema del ser y la forma originaria del Ser Humano 229-254
SCIACCA, MICHELE FEDERICO: La Vittoria sulla morte e la dialettica dell'immortalitá dello spiritu 255-272
TUSQUEST, JUAN: La pedagogía cristiana: su posibilidad e irreductibilidad 273-384
VIVES, JOSÉ: La protección particular de los estudios en la Barcelona del siglo XV 285-289

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

COLOMER, EUSEBIO, S. I.: La nueva metafísica del conocimiento y de la acción 439-452
FABRAT, ANTONIO, S. I.: Ideas filosóficas expuestas por Su Santidad Pío XII 587-616
MAYOR, DOMINGO, S. I.: Heráclito: ¿Todo fluye? 453-462

BIBLIOGRAFÍA

I.—Libros.

AGUILERA, C., SCH. P.: Perfil espiritual de Menéndez Pelayo *(J. Roig G.)*... 484
ARCIDIÁCONO, V., S. I.: Come si evoluono i cieli *(R. Puigrefagut)* 463
ARÓSTEGUI, A.: Esquemas para una historia de la filosofía occidental *(C. Valverde)* 467
BATAGLIA, F.: I valori fra la Metafisica e la Storia *(J. Roig G.)* 483
BATLLORI, M.: Vuit segles de cultura catalana *(E. Colomer)* 628
BAUDREY, L.: Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham *(L. Salcedo)* 245
BRENNAN, R. E.: Historia de la Psicolofía según la visión tomista *(J. Muñoz)*. 638
BRUNER, G.: Le Pari de Pascal *(J. Muñoz)* 472
CATURELLI, A.: El filosofar como decisión y compromiso *(L. Salcedo)* 644
COLLIN, R.: L'evolution, hypothèses et problèmes *(L. M. S.)* 479
CHAUCHARD, P.: La Science détruit-elle la Religión? *(D. Mayor)* 480
DAUJAT, J.: Physique moderne et Philosophie traditionelle *(L. M. S.)* 635
DEMPF, A.: Filosofía cristiana *(A. Fabrat)* 487
DIEGO, G.: Menéndez Pelayo en la Historia Ltieraria *(J. Roig G.)* 484
FERRATER, MORA, J.: Diccionario de Filosofía *(L. Salcedo)* 468

Páginas

— — Ortega y Gasset *(L. Salcedo)* 646
— — Unamuno. Bosquejo de una filosofía *(E. Colomer)* 469
FLÓREZ, R.: Las dos dimensiones del hombre agustiniano *(P. G. Asensio)* 633
GRUA, G.: La Justice Humaine selon Leibniz *(Vilacreus)* 486
HARING, B.: Fuerza y flaqueza de la Religión *(L. Salcedo)* 478
HEATH, S.: Citadel, Market and Altar *(L. Salcedo)* 490
HENDEL, CH. W.: The Philosophy of Kant and Our Modern World *(F. Ruiz)*. 640
HIRSCHFELD, G.: An Essay on Mankind *(P. García Asensio)* 632
HUGHES, PH.: Síntesis de Historia de la Iglesia *(L. Salcedo)* 646
JERHAGNON, L.: Servitude de la liberté? *(Vilacreus)* 481
JOLIVET, R.: Aux sources de l'existentilisme chrétien: Kierkegaard *(J. M. Alejandro)* 479
— — L'home métaphysique *(A. Fabrat)* 634
LOCKE, J.: Ein Brief über Toleranz *(J. Muñoz)* 637
LONERGAN, B.: Insight. A Study of Human Understanding *(J. G. Caffarena)*. 624
LONARDI, PEDRO: La evolución biológica *(A. Roldán)* 466
MARAVALL, J. A.: La Philosophie politique espagnole au VII^e^ siècle dans ses raports avec l'esprit de la contre-reforme *(I. González)* 474
MARC. A.: L'Etre et l'Esprit *(P. G. Asensio)* 642
MARGENAU, H.: Thomas and the physics of 1958. A confrontation *(J. Echarri)*. 641
MAYZ VALLENILLA, E.: Fenomenología del conocimiento *(J. M. Alejandro)*... 476
OTT, LUDWIG: Manual de Teología Dogmática *(L. Salcedo)* 646
PARIS, C.: Ciencia, conocimiento, ser *(J. Echarri)* 631
PASTORE, A.: Dionisio Saggi critico sul teatro tragico *(D. Mayor)* 472
— — Introduzione alla metafisica della poesia *(J. M. Alejandro)* 476
PEARSON, J. D.: Index Islamicus *(M. Alonso)* 627
PEREÑA, V. L.: Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Derecho Internacional *(Vilacreus)* 475
PETIT, F.: Le problème du Mal *(A. Roldán)* 636
PIEMONTESE, F.: Lezioni di Filosofia dell'arte *(F. Valentín-Gamazo)* 473
PRINI, P.: Existencialismo *(J. M. Alejandro)* 471
RIMAUD, J.: Sobre la educación religiosa *(D. Domínguez)* 481
ROSS, W.: Soledad y heroísmo en la vida de Dios *(J. Roig G.)* 483
RUBERT Y CANDAU, J. M.: El sentido último de la vida *(P. G. Asensio)* 643
SCIACCA, M. F.: La Filosofia Morale di Antonio Rosmini *(J. Roig G.)* 482
SCHMIDT, F.: Ordnungslehre *(J. Echarri)* 630
SEGARRA, F.: Iglesia y Estado *(S. G.)* 489
SHEEN, F. J.: Filosofía de la Religión *(A. Fabrat)* 487
STRASSER, ST.: The soul in Metaphisical and Empirical Psychology *(P. G. Asensio)* 486
TONQUÉDEC, J.: La philosophie de la Nature *(J. Echarri)* 640
VALVERDE, C.: Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Juan Donoso Cortés *(J. Muñoz)* 639
VANCOURT, R.: Pensée Moderne et Philosophie chrétienne *(E. Colomer)* 470
VAN GESTEL, C.: La doctrina social de la Iglesia *(L. Salcedo)* 477
WAELHENS, A. DE: Existence et signification *(E. Colomer)* 617
ZUCCHI, H.: Estudios de filosofía antigua y moderna *(L. Salcedo)* 490

II.—Revistas.

Historia de la Filosofía 491
Sistemática 647

III.—Literatura filosófica española e hispanoamericana. 499

CRÓNICA ..... 519 y 661

INDICE ONOMASTICO

Indice general de autores citados en el texto y reseñados en las secciones bibliográficas.

Las cifras en cursiva remiten a los números de orden de la "Literatura Filosófica Española e Hispanoamericana" (págs. 499-518).

A

Abad, A., *62*, 67-69.
Abad, J., 68.
Abbagnano, N., 471.
Abel Castaño, R., *396*.
Abubaker, 163.
Ach, 353, 355, 357.
Achena, M., 92, 376.
Ackermann, W., 648.
Acosta, H. G., *249*.
Adam, K., 551.
A. de la Madre de Dios, 31.
Adrián, 19.
Aecio, 455.
Agatson, L., 27.
Agel, H., *467*.
Agrícola, R., 304.
Aguado, E., *468*.
Aguilera, S., 485.
Aguirre, E., *303*.
Agustín (San), 37-58 *(passim)*, 231, 239-249 *(passim)*, 267, 274, 359, 447, 467, 489, 558, 563, 569-586 *(passim)*, 622, 623, 633, 634, 637, 657.
Albendea, M., *253*.
Alberto Magno (San), 84, 303, 304, 369, 429.
Alcmeón, 304.
Alcorta, J. I., *39*, *67*.
Alejandro de Afrodisias, 159, 160, 359.
Alejandro de Halés, 84, 204, 304.
Alejandro, J. M., 30, 435, 472, 558, 565, *275*.
Alejandro Magno, 55, 544, 555-559 *(passim)*.
Alès, A. d', 26.
Alfaro, J., 553.
Alfieri, 472.
Alfonso el Magnánimo, 286.
Alfonso X (el sabio), *148*.
Algazel, 274, 376.
Allport, 638.
Allué y Morer, F., *168*.
Alonso del Carmen, 30.
Alonso Fueyo, S., *487*.
Alonso García, M., *424*.
Alonso, J., 553.
Alonso, M., 172, 375, 663, *66*.
Alonso Muñoyerro, L., *389*.
Alonso Olea, M., *431*.
Alvares, B., 294-297, 301, 302.
Alvarez, L., *482*.
Alvarez de Linera, A., 331, 519, *304*, *476*.
Alvarez Turienzo, S., *119*.
Alvarez, U., 30.
Amor Ruibal, A., 632, *197*.
Amore, B. d', 651.
Anawati, 661.
Anaxágoras, 159, 161, 304, *18*.
Ancona, L., 321, 325.
Andrés, M., 19, *134*.
Andrés de P. de Mallorca, *152*.
Anouilh, 472.
Anselmo (San), 431, 489.
Anselmo Turmeda, 107.
Antístenes, 456.
Antón, E., *153*.
Antonino de Florencia (San), 658.
Antonio, *31*.
Antonio Juan, 288, 289.
Apelt, O., 492.
Ara, A., 521.
Aragó Mitjans, J., *124*, *125*.
Aranguren, J. L., *222*, *381*.
Aranza de Tellería, D., *434*.
Arcayna, J. B., 62, 64.
Arcayna, V., 61.
Arcidiácono, G. y S., 332.
Arcidiácono, V., 463.
Arcy, M. d', 352.
Arín Ormazábal, A., *305*, *337*.
Ario Didimo, 454.
Ariosto, 540.
Aristóteles, 65, 68, 69, 81, 82, 85, 97, 113, 128, 156-163, *(passim)*, 174, 218, 219, 274, 293, 295, 299, 304-307, 331, 336, 339, 353, 371 *(passim)*, 381, 399, 424, 439, 448, 453-461 *(passim)*, 491, 494, 554, 563, 622, 641, 650, *27*, *28*, *29*.
Armas, G., *40*, *214*.
Arnau de Vilanova, 624.
Arnim, H. von, 494.
Arnold, *472*.
Arnou, R., 30.
Aróstegui, A., 467, 468.
Arquelao, 304.
Arriano, *30*.
Arrighini, 58, 59, 60.
Artola, M., *488*.
Ashton, J. F., *627*.
Asín Palacios, M., 628.
Atanagildo, 106.
Aubel, E., 334.
Auden, W. H., 348.
Augusto, 544.
Averroes, 83, 120, 155-175 *(passim)*, 307, 559, 639, 663, *150*.
Avicebrón, 639.
Avicena, 83-98 *(passim)*, 120, 138, 141, 146, 163, 304, 343, 375-389 *(passim)*, 393-400, *(passim)*, 559, *66*.
Ayer, A. J., 107.
Aymerich, M., 62, 630.
Azaola, J. M. de, *489*.
Azara, F., *186*.

B

Bachelard, G., *113*.
Bagehi, 57.
Bagué, E., *59*.
Bain, 357.
Balic, C., 210.
Balil Giró, J. M., *646*.
Balinas, A., *197*.
Ballué, F., *86*.
Balmes, 15, 16, 107, 128, 630, 639, *187*.
Balthasar H. U. von, 551, 552.
Bamberén Vigil, C., *338*.
Barbado, F., 18, 103, 107.
Barbado, M., 639.
Barbey, L., 17, 282.
Barcia Trelles, C., *395*.
Barnuevo, B., 71.
Barraclough Valls, N., *425*.
Barry, J., 479.
Barth, K., 283, 552, 566.
Bartolomé ça Plana, 291.
Bartolomé (hijo de J. Vicens), 287.
Bartolomei, T. M., 653.
Basabe, A., *250*.
Basilio (San), 550.
Bastides, G., *114*.
Batllori, M., 61, 628-630 *(passim)*.
Battaglia, F., 483.
Battisti, E., *469*.
Baudry, L., 645.
Bauchau, A., 331.
Bauzá Bauzá R., *154*.
Bayley, J., 548.
Bechterew, 652.
Bécquer, G., 542.
Bedoyère, M. de la, *490*.
Bednarski, J., 496.
Beitía, E., *215*.
Belluga (Cardenal), *185*.
Beltrán de Heredia, V., 300.
Bender, *338*.
Beneyto Pérez, J., *1*.
Benites Clarés, R., *98*.
Benites, J., *491*.

Bentley, 460.
Beraza, B., 204.
Berdiaeff, 203, 472, *111.*
Berenguer Alemany, 288.
Berenguer Riera, 287.
Bergson, 204, 483, 520, 546.
Berkeley, 563.
Berle, A. A., *92.*
Bernal, 334.
Bernardino de Sena (San), 658.
Bernardo (San), *158.*
Bernardo Brugada, 291.
Bernat Metge, 106, 107.
Bernays, 648, 654.
Bernouilli, 533.
Berrenberg, 282.
Bertalanffy, L., 332.
Bertrán, J., 71.
Bertrand Coma, E., *426.*
Besarión, 304.
Bettoni, L., 31.
Billot, L., 203.
Binet, A., 353, 357, 358, 361.
Birkenmajer, 378, 389.
Bjoïnson, 545.
Blanc, 467.
Bleiberg, G., *126.*
Bless, H., *339.*
Blondel, M., 448-450, *115.*
Boccacco, 541.
Bochenski, J. M., *427.*
Bock, 355.
Boecio, 378.
Boenheim, 18.
Boetie, E. de la, *421.*
Bohm, E., *340.*
Bolk, 467.
Bolzán, J. M., *306, 307.*
Bonafede, G., 30, *32.*
Bonasi-Benucci E., *397.*
Bonifacio VIII, 490.
Bonilla, A., *245.*
Borra (Mosén), 287.
Borrajo Dacruz, E., *428.*
Borrall, T., *72.*
Bortolasso, G., 192.
Bosco, N., 493.
Bosio, 349.
Boss, M., 341.
Bottome, Ph., 18.
Boullard, H., 552.
Bouloud, A., 362, 372.
Bourdon, 361.
Bourget, P., 546.
Bouyges, 663.
Bovet, 354.
Boyer, Ch., 282, 580.
Bravo, B., *41.*
Bréhier, E., *93.*
Brennan, R. E., 638, *2.*
Brentano, 355, 356.
Bréton, S., 31.
Bright, M., 311, 325.
Brinton, C., *492.*
Britsch, 277.
Britton, 650.
Brockmoeller, K., 565.
Brown, 355.
Brugarola, M., 342, *429, 430.*
Brugger, W., 659.
Brunet, G., 472.
Brüning, W., *493.*
Brunner, E., 552.
Bruno, G., 629.
Bruyne, E. de, 26.
Buda, 539, 554, 556, 633.
Budeo, 304.
Büchel, W., 650.
Buenaventura (San), 19, 367.
Buffón, 474.
Bühler, Ch., 19.
Bühler, K., 354, 355, 357, 372.
Bultmann, R., 552, 571.
Buonaiutti, 550.
Buonpensiere, H., *27.*
Burckhardt, 512.
Burnet, 454.
Burt, 638.
Busquets, A., 287, 288.
Butterfield, H., *254.*
Buzzetti, V. B., 630.

C

Caba, P., *42, 343.*
Caballero Sánchez, S., *64, 293.*
Caillois, R., *470.*
Cálvez, J. Y., 552, *81, 82.*
Calvo Serer, R., *414.*
Camerarius, 65.
Camilleri, N., 192, 202, 203.
Camón Aznar, J., *11, 128, 471.*
Campo Alange (Condesa de), *344.*
Campoamor, 542.
Campoverde, J. de, *72.*
Camus, A., *116-419.*
Canals, Fco., 365.
Cannell, Ch., 310-325 *(passim).*
Cano, J. L., *223.*
Cano, M., *173.*
Cantor, 310.
Cantore, E., 655.
Cañellas, M., *72.*
Capánaga, V., *43-45.*
Capelio, G. C., 30.
Capelle, W., *12.*
Caplow, T., *431.*
Caraballese, F., 30.
Caramuel, J., 64, 65.
Carleton, 65.
Carlos V, *164-166.*
Carnap, R., 648.
Carranza Lamas, L., 68.
Carrasquilla (Mons.), *247.*
Carrasquilla, R. M., *60.*
Carreras Artáu, J., *101, 194, 255.*
Carro Martínez, A., *398.*
Caruso, I., *345.*
Casado, F., *388.*
Casanovas, I., 8, 17, 63.
Casares A. J., *129.*
Casas, B. de las, *169.*
Casaubón, J. A., *308.*
Cascales, Ch., *224.*
Casotti, 282.
Castán Lacoma, L., *183.*
Castañeda, J., *445.*
Castiglioni, G., 28.
Castrillo, A. de, *415.*
Castro, Alfonso de, *170, 171.*
Castro, Américo, *193.*
Castro, C., *333, 334.*
Castro, E., *522.*
Castro, L., *133, 254.*
Castro, M. de., *170.*
Cathrein, V., *27, 399.*
Cattell, R. B., 319, 325.
Catulo, 546.
Caturelli, A., 584, 644, *46, 94, 142, 188, 494, 495.*
Cavero, I., *113.*
Cayetano (Tomás de Vío), 132, 143, 144, 145, 150, 299, 303, 305, 359, 403, 437, 438.
Cayré, F., 580.
Cencillo, L., 363, *27.*
Ceñal, R., 65, 66, 70.
Cepeda Calzada, P., *483.*
Cerulli, 661.
Cervantes, M. de, *176.*
Cevallos, M., *28.*
Chaix-Ruy, J., *572.*
Charmot, 534.
Chauchard, P., 480.
Chaves Chaves, C., *382.*
Chénu, M. D., 30.
Chesterton, 282.
Chevalier, J., *13.*
Chueca Goitia, F., *472.*
Church, 654.
Chutti, 563.
Cicerón, 304, 15, 31.
Cilleruelo, L., *47, 256.*
Cirarench, J., 73.
Clarte, 355.
Claudel, P., 563.
Claudio de la Colombière (Beato.), 10, 12, 15.
Cleantes, 454 456 559.
Clemente de Alej., 274, 550, 581.
Climent Terrer, F., *360.*
Cobos, J., *97.*
Cochet, F., 73.
Collin, A. H., *26.*
Collin, R., 479.
Coloman, Viola, 112, 115, 116.
Colomer, E., 452, 469, 470, 471, 520, *130.*
Comenio, 274, 283.
Compton, 66.
Comte, 534.
Conde, F. J., *416, 418.*
Conde Obregón, R., *109.*
Condillac, 356.
Conesnongle, V., 658.
Confucio, 538, 539, 554, 555, 563, *10.*
Congar, I., 552.
Conrad-Martius, H., *309.*
Contreras, A., 32.
Copérnico, 533.
Copleston, F., 31, 552.
Cordero Obejero, M. J., *14.*
Corett, E., 552.
Corneille, 540.
Corte, M. de, *496.*
Courtois, G., *455.*
Covarrubias, D., *172,* 475
Cratilo, 456, 457.
Crescini, A., 653.
Crisipo, 557.
Croce, 483, 546.
Crookes, W., 12.
Crucio de Orbaneja, N., 73.
Crusafont, M. 467, *321*
Cruz Hernández, M., 84, 89, 661, *102, 150.*
Cruz, M. M. de la, 204.
Cruzat, G., *67.*
Cuéllar, L., 307, *277.*
Cuervo, M. O. P., *69.*
Cuesta, N., *310.*
Cuesta, S., 29, 193, *346* 519.
Cullmann, O., 552, 581.
Curry, M. B., 647.

D

Dalmáu, J. M., 29, 435.
Dana Montaño, S. M., *257.*

Dandoy, G., 58.
Daniel-Rops, 282.
Daniélou, J., 552, 581.
Dante, 534, 540, 541, 544.
Daujat, J., 635.
Dauphin Meunier A., 657.
Delgado, F., *117*, *347*.
Della Casa, *165*.
Demetrio, *31*.
Demócrito, 304.
Demóstenes, 460, *31*.
Dempf, A., 487, 488, 585, *61-63*.
Derisi, O. N., 496, 497, *3*, *70*, *225*, *258*, *267*, *285*, *348*, *457*, *497*, *498*.
Desautels, A. R., 551.
Descartes, 65, 66, 67, 69, 70, 81, 197, 439, 442, 467, 470, 495, 533, 647, 650.
Destouches, J. L., 655.
Devesa, P., (287).
Dewey, J., *120*.
Díaz de Cerio, F., *87*, *91*.
Diego, T., 30.
Diego, G., 484.
Diels, H., 460.
Diès, A., 522.
Díez Alegría, J. M., 30, *383*.
Díez Blanco, A., *179*, *311*, *473*.
Díez del Corral, L., 28.
Dilthey, G., 104, 581, *87-91*, *221*.
Diodoto, 456.
Diógenes (el Cínico), 157, 304.
Dióg. Laercio, 456.
Dionisio, 456.
Domingo Gundisalvo, 375, 378, 379, 399, 400.
Domínguez, D., *27*, *4*.
Donat, J., 26.
Dondeyne, A., 570.
Donoso Cortés, 639, 640, *188-191*.
Doppel, 464.
Dostoiewski, 440, 441, 471, *472*, 538, 652.
Drudis Baldrich, R., *143*, *427*.
Dudley, C. A., *349*.
Dúe Rojo, A., *312-314*, *342*.
Dumás, 355.
Duméry, 569.
Dupanloup, 282.
Duque Echeverri, J. E., 384.
Durán Vélez, J., *121*.
Dürr, 354, 355.
Dursch, 282, 283.
Dwelshauvers, 18.
Dylan, T., 548.

E

Ebbinhaus, J., 637.
Echandía, D., *247*.
Echarri, J., *259*, *315*, *350*.
Eckermann, 189.
Eddington, 465.
Ehrle, F., 629.
Elmer, 467.
Elnch, 355.
Einstein, 464, 470.
Eisler, R., 457.
Elías de Tejada, F., *112*.
Elionor, 288.
Eliot, T. S., 546.
Ellacuría, I., *260*, *400*.
Ellenberger, H., *141*.
Elorduy, E., 143, *286*, *385*.
Elorriaga, G., *417*.
Eluard, P., 548.
Elvira, P., *387*.
Emde, M. C., 648.
Emerico de Campo, 629.
Empédocles, 304, 456.
Engels, F., 537, 565, 656.
Enrique de Gante, 38, 84, 139, 141, 142, 143, 149.
Epicteto, *30*.
Epicuro, 65, 81, 557.
Escales, J. A., 73.
Eschweiler, K., *26*.
Escitino, 456.
Escrig, A., 73.
Esfero, 456.
Espinoza, 520.
Esplá, O., 521.
Espronceda, 542.
Esquilo, 157.
Estella, D., *181*.
Esteller, A., *8*.
Estibález, L. M., *401*.
Eubel, 288.
Eucken, R. C., *86*.
Euclides, 559.
Eudoxio, *310*.
Eulalia, 288.
Eurípides, 157, 456, 546.
Eusebio de Cesarea, 454.
Eztterripa y Zuazo, A. de, 66, 74.

F

Fabré, L., *474*.
Fábregas Pedrals, 18.
Fabro, C., 28, 437.
Fagoaga, M., *189*.
Fantappié, 332, 336.
Fantappié, G., 466.
Fantappié, L., 466.
Fantappié, S., 466.
Farias, H., *9*.
Farinelli, 629.
Fatta, M., 654.
Faulkner, 546.
Febrer, M., 31.
Febronio, 62.
Federici Casa, C., *110*.
Feijoo, B. J., 107, 184.
Fermat, 533.
Fernald, 355.
Fernández, J. F., *400*, *402*.
Fernández Galiano, A., *33*.
Fernández Peregrina, V., *287*.
Fernández Pousa, R., *195*.
Fernández Rubio, L., *146*.
Ferrando, I. de, *484*.
Ferrara, Fco. Silvestre de, 145, 150.
Ferrater Mora, J., 468, 469, 646, *226*.
Ferrer, G., *433*.
Ferrer Verdaguer, 287, 288.
Ferrusola, P., 62, 63, 67, 69, 74.
Fessard, G., 552.
Fichte, 563.
Fidias, 558.
Figuerido Saturtum, J. A., *351*.
Figuerido Torija, C. A., *351*.
Filella Escolá, P., 8.
Finance, J. de, 443.
Finestres, J., 63.
Finnlayson, C., 29.
Fiorito, M. A., *95*, *182*.
Fischer, 493.
Flórez, R., 633, 634, *48*, *136*.
Florí, M., 16.
Florido, F., 304.
Fluxá, J., *74*.
Foerster, 534.
Fonseca, P. da, 29, 428.
Font Puig, P., 18, 107.
Foot, P., 656.
Foulquié, P., 353, *277*.
Fraga Iribarne, M., *403*.
Fraile, G., *3*, *227*.
Franc, P., 64.
Franci Benet (hijo de J. Vicéns), 287.
Francisco Casazagia, 289.
Francsico de Eximenis, 107.
Francisco dels Orts, 288.
Frazer, 538.
Freud, S., 25, 26, 652, *122*, *123*.
Frick, C., *26*.
Friedman, 464.
Fröbes, J., 18, 114.
Frutos Cortés, E., 49, 261, 288, 316.
Fuente, A. G., *228*.
Furlong, G., 63, 81.

G

Gaetani, F., 9.
Gaetani, 18.
Galdós, R., 295.
Galeno, 304.
Galileo, 470, 533, *310*.
Galindo Herrero, S., *190*.
Gallego Iriarte, S. E., *76*.
Gallisá, L., 62.
Galton, 358.
Gambra, R., 520, *450*.
Garogorri, P., *229*, *499*.
García de Ancos, 18.
García Barrón, J. C., *144*.
García Blanco, M., *213*.
García, D., 64, 65, 75.
García Estrada, A., *230*.
García Gallo, A., *147*.
García Gómez, E., *149*.
García Hoz, H., 18, *459*.
García Jiménez, F., *120*.
García López, J., 30, 192.
García Morente, M., *77*.
García Vieyra, A., *457*.
García Villoslada, R., 62.
García Yagüe, J., *952*, *353*.
Garcías Falou, S., *165*.
Garciasol, R. de., *418*.
Gardet, M. L., 86, 87, 89.
Garí, J., 65, 75.
Garmendía Otaola, 13, 18.
Garrigou-Lagrange, R., 28, 31.
Garrigues, E., 354.
Gassendi, P., 66, 70.
Gavaldá, A. C., *23*, *74*.
Gayamassot, R., 286.
Gehlen, 180, 181, 182, 183.
Geiger, L. B., 192, 206, 437.
Gellner, E., 494.
Gemelli, A., 11, 12, 18, 353.
Gemmel, G., 202.
Gengis-Khan., 559.
Gentile, G., 275.
Geraldo Adroer, 290.
Germain, J., *374*.
Gerdil, S., 30.

Gestel, C. van, *477*, 478, *433*.
Giacon, C., *29*, 30, 31.
Gibert, R., *198*.
Gide, A., 546.
Gil, J., 75.
Gil Muñiz, A., *458*.
Gil Novales, R., *380*, *470*.
Gil de Roma, 44, 139, 141, 203.
Gilbertus Porretanus, *27*.
Gilberto de Tournai, 274.
Gilson, E., 83, 84, 135, 145, *279*, 439, 580, 650, *64*.
Giner de Grado, C., *434*.
Ginneken, van, 12.
Gisquiére, E., 31.
Giuso, L., *199*.
Gödel, K., 654.
Goethe, 189, 277, 545, 546, 570.
Gogarten, 552.
Gohlke, P., 495.
Goichon, A. M., 84, 87.
Goldschmidt, W., *386*.
Goltfried, B., 548.
Gómez Arboleya, E., 29, 5, *200*.
Gómez-Caffarena, J., 138.
Gómez Escobar, F., *248*.
Gómez Nogales, S., 661, 663, *289*.
Gómez Parente, O., *171*.
Gómez Pereira, 64, 65, 106.
Gómez Robledo, A., *28*.
Gómez-Tabarena, J. M., *336*.
Góngora, 545, 547.
González, L., *50*.
González Alvarez, A., 519, 520, 650, *3*, *290*.
González y González, E., 28.
Goodstein, R. L., 653.
Gordon, F., *317*.
Gorgias, 490.
Gormaz, J., 62, 64, 75.
Goya, 620.
Gracián, B., 68, 475, 547, *176*.
Granjel, L. S., *216*.
Gredt, J., 202.
Grégoire, F., 552.
Gregorio, I. (San), 490.
Griss, 654.
Grousset, R., 560, 563, 564, 565.
Grua, G., 486.
Gruender, H., 11.
Guardini, R., 186, 551, 554.
Guardiola Ballesteros, A., 419.
Guasp, J., *492*.
Guerrero, E., *29*, 435.
Guil Blánes, F., *291*.
Guillermo de Auvernia, 84.
Guillermo de Moerbeke, 160.
Guillermo de Ockham, 645.
Guiot Vidal, 288-290.
Günther, A., 550.
Gutiérrez, G., 318, 349.
Gutzwiller, R., 551.
Guy, A., *114*, *201*.
Guzmán, D., de, 299.

H

Häckel, 642.
Hagens, B., 30.
Haldame, J. B. S., 334.
Hamilton, 355.
Hampshire, S., 650.
Hamsu, 545.
Häring, B., 478.
Harl, M., 522.
Harnak. A., 569.
Harsany, J. C., 656.
Hart, M. L. A., 650.
Hartmann, N., *124*, *125*.
Hauser, 19.
Hawkins, D. J. B., 29.
Hawthorne, *447*.
Hayen, A., *115*.
Hayting, A., 654.
Hebbel, 472.
Hegel, 333, 440, *442*, 460, 467, 491, 551, 552, 563, 581, 585, 617, 620, 651, *79*, *221*.
Heidegger, 88, 104, 229, 232, 233, 250, 440, 442, 443, 446, 447, 471, 495, 541, 551, 552, 571, 572, 577, 619, 620, 621, *126*, *128-131*.
Heimsoeth, H., 440.
Heisenberg, *306*.
Hellín, J., 5, 23-32 *(passim)*, 145, 150, 203, 435, *174*.
Hendel, Ch. W., 640.
Hentrich, W., *27*.
Heráclides Póntico, 456.
Heráclito, 304, 453, 454, 455, 456.
Herbart, J. F., *274*, *275*.
Herder, J. G., 180, 581.
Heredia, C. M., 18.
Hermes, 550, 654.
Hernández, E., 18.
Hernánz Mínguez, F., *262*, *293*.
Herodoto, 549.
Herrera Figueroa, M., *263*.
Herrero, J., *104*.
Hesíodo, 156, 157, 458.
Hessen, J., 580.
Hestle, 460.
Heymans, 638.
Heysse, A., 27.
Hilbert, 648, 654.
Hipón, 304.
Hirschberger, J., *3*.
Hirschfeld, G., 632.
Hock, 19.
Hölderlin, 545, 547, 548.
Homero, 157, 456, 460, 538, 547, 549.
Hopkins, 545, 548.
Hourton, P. S., *75*.
Hovre, 282.
Huarte de San Juan, J., 107.
Hughes, Ph., 646.
Hugo de San Víctor, 274.
Huidobro, E., 28.
Hulme, T. H., 546.
Hume, 356, 493. 494.
Humboldt, 581.
Hurtado García, J., *284*.
Husserl, 355, 476, *477*, 485, 486, 496, 569, 617, 618, 622, 659.
Hutcheson, 494.
Huxley, A., 564, 569.
Hyman, H., 310, 325.
Hynek, 18.

I

Ibérico, M., *347*.
Ibero, J. M., 18.
Ibsen, 545.
Idiáquez, Fco. J., 63.
Iglesias, E., 28-31.
Ignacio de Loyola (San), 12, 107, 282, *182*.
Inocencio III, 544.
Irala, N., *355*, *356*.
Iriarte, J., *6*, *475*, *500*.
Iriarte, M., 521.
Isaac, 399.
Isaye, 658.
Isidoro (San), 57, 107.
Iturrioz, J., 294, *217*, *435*.

J

Jacobo, J., 29.
Jacobo de Valle Aretya, 288.
Jacobson, 56.
Jacquin, G., *476*.
Jaeger, W., 494.
Jame, W., 180, 355, 358, 373.
Jaspers, 440, 444, 471, 539, 561, 652, *132*.
Javello, 299.
Jenócrates, 304, 458.
Jenofonte, *19*, *20*, *21*.
Jerónimo, 456.
Jerhagnon, L., 481.
Jiménez, A., *193*.
Jiménez, J., 31, 32, 546, 548.
Jolivet, R., *27*, 32, 479, 634, *292*.
Jordán de Urríes, P., *30*.
Joseph-Arthur, S., 51.
Joyce, 548.
Juan de los Angeles (Fr.), 107.
Juan de Avila (Bto.), *183*.
Juan Bautista de la Salle (San), 76.
Juan Bisbe, 288.
Juan de la Cruz (San), *178*.
Juan Capréolo, 139, 142, 143, 150.
Juan Damasceno (San), 81.
Juan Duns Escoto, 33, 35, 44, 71, 83, 84, 87, 142, 152, 209, 225-228, 301, 658.
Juan Escoto Érigena, 467.
Juan Evangelista (San), 550
Juan de Gostemps, 287.
Juan Grau, 288.
Juan Moyo, 290.
Juan Sorts, 287.
Juan de Santo Tomás, 401.
Juan Vidal, 289, 290.
Juliano (el Apóstata), 549.
Jung, C. G., 29.
Justiniano, 106.
Justino (San), 623.

K

Kafka, 471, 548.
Kahn, F., *387*.
Kahn, L., 310-325 *(passim)*.
Kakise, 355, 357.
Kaluzrin, 648.
Kaminsky, J., 651.
Kant, M., 33, 87, 180, 221, 230, 275, 276, 404, 440, 442, 443, 467, 476, 482, 490-493 *(passim)*, 551, 552, 563, 625, 640, 650, 651, 656, *77*, *78*.
Katy, 558.
Kelkel, L., 495.
Kelsen, 409.
Kelvin, 642.
Kemeni, 654.
Kern, F., 563.

Kessler, M., *404.*
Keyserling, 564.
Khruscev, 498.
Kierkegaard, 452, 471, 479, 480, 545-548 *(passim)*, 618, 620, 647, *83.*
Kiesow, M., 654.
Kincaid, H., 311, 325.
Kipling, 563.
Kirk, 453-460 *(passim).*
Knöll, P., 569.
Koestler, 546.
Kolmogoroff, 654.
König, H., 654.
Koppers, 538.
Koren, H. J., 487.
Kramskoi, M., 10.
Kranz, 460.
Krapf, E., 56.
Krawford, F. St., 161.
Kretschmer, 638, *357.*
Krueger, F., 32.
Krüger, G., 570.
Krusé, C., *106.*
Külpe, O., 354, 355, 363.

L

Lacroix, B. M., *145.*
Lagerlöf, 545.
Laín Entralgo, P., *25, 231, 64, 358, 485.*
Langbehn, *277.*
Lanza del Vasto, 564.
Larraz, 62.
Larrea Palacín, A. de, *459.*
Larroyo, F., 28.
Lasalle, 454.
Láscaris Comneno, C., *16, 232.*
Laurence, B., 18.
Lavelle, L., 483, *134.*
Laxness, 545.
Leach, E. R., 494.
Lecina, 61, 62, 67.
Ledras, M., 58.
Lehman, 654.
Lehneu, L., 563.
Leibholz, G., *96.*
Leibniz, 70, 336, 486, 533, 563, 650.
Lemaitre, 464, 465.
Lenin, 537.
Lenormand, *121.*
León I (San), 490.
León XIII, 490, 614.
León Tello, F. J., *233.*
Leonardi, 466, 467.
Leonhard, K, *359.*
Le Senne, R., 483. 638.
Lessing, 581.
Leucipo, 304.
Levaux, L., 558.
Levi-Bruhl, 538.
Lewis, C. I., 648.
Leyva, J. de, 69, 76.
Lhermitte, J., *378.*
Liciniano de Cartagena, 106, 639.
Linares Maza, A., *341.*
Lindworski, 354.
Lindzey, G., 325.
Lipset, S. M., 436.
Lines, J. A., *246.*
Litt, Th., *276.*
Lizcano, M., *437.*
Llambías, H. A., *278.*
Llano, A., 192.
Lledó Iñigo, E., *26.*
Llorens Barba, F. J., 107.
Locke, 637, 638.
Loed, 337.
Loinaz, J., 27.
Lois Estévez, J., *265.*
Loisy, 550.
Lonergan, B., 624, 626, 627.
Lope de Vega, 540.
López Blanco, A., *328.*
López de Mesa, L., *405.*
López Ibor, 521, *368, 378.*
López Medel, J., *460.*
López de Muniain, R., 204, 650, *279.*
Lora Tamayo, M., 521.
Lorenzen, 647.
Lorenzini, 19.
Lossada, L. de, 69, 402.
Lottin, O., 26, 191.
Lotz, J. B., 146, 152, 439, 443, 445, 552.
Löwit, A., 495.
Löwth, K., 581, 585.
Lozoya, Marqués de, *477.*
Luaces, J. G. de, *380.*
Lubac, H. de, 442, 558.
Lucas (San), 261.
Lucas Verdú, P., *420.*
Luchtenberg, P., *276.*
Luis de Granada, 107, 277, 540.
Luis de León, 282, 300, 540.
Lumbreras, P., 655, *52.*

M

Mabel, 355.
Maccoby, E., 310, 325.
Mac Fadden, Ch., *388.*
Mach, E., 464.
Madden, E. H., 493.
Madkour, 661.
Madrid, A., *181.*
Madurell y Marimón, J. M., 285.
Maeztu, R. de, *207.*
Magarola, 76.
Mahoma, 633.
Maignan, M., 66, 67, 70.
Maillo, A., *501.*
Maimónides, 639.
Maldonado de Guevara, F., *176.*
Malebranche, 579.
Malevez, L., 552, 659.
Mallart, 18.
Malo Zarco, A., *180.*
Malraux, A., 266, 546, *135.*
Malye, J., 562.
Mandonnet, P., 279.
Man-Tiechler, von, 282.
Mantovani, J., *276.*
Manyá, J. B., 203, 204, 365.
Manzanedo, M., 638, 639.
Maquiavelo, N., *74.*
Marañón, G., 521.
Maravall Cassesnoves, D., *320.*
Maravall, J. A., 474, 502, *164.*
Marbe, 354, 373.
Marc, A., 144, 152, 153, 437, 445, 642, 643.
Marcel, G., 185, 440, 471, *472, 136-139, 450.*
Marcillo, M., 76.
Marco Polo, 55.
Marden, O. S., *360.*
Mañero Mañero, S., *319, 438.*
Maréchal, J., 443, 497, 626, 650, 658, *115, 293.*
Maresca, M., 276.
Margenau, M., 641, 642.
Mariana, J. de, 31.
Marías, J., 267, 268, *7, 80, 192, 219, 234, 235, 243, 266, 503.*
Mario Victorino, *36.*
Maritain, 203, 204, 467, 534, 650.
Marlé, R., 552.
Marquet, O., 520, *79.*
Marrero, V., 520.
Marrón, T., 522.
Marsal y Marcé, E., *148.*
Marsilio Ficino, 304.
Martín de Nicolás, J., *439.*
Martín, I., *185.*
Martín, M., *478.*
Martín Sarmiento, A., *361.*
Martínez del Campo, R., 29.
Martínez Ruiz, E., *269.*
Martínez Val, J. M., *406.*
Marx, K., 534, 537, 551, 552, 565, 618, 656, *81.*
Marxuach, F., 26.
Masdeu, 630.
Masi, R., 29.
Masnovo, 630.
Massé, H., *92,* 376.
Mata, A. de la, 76.
Mateo Lage, F. de, *461.*
Mateos y Mateos, M. M., *462.*
Mathieu, V., 493.
Matons Rossi, C., *99.*
Mattai, G., 30.
Mattei, R., *165.*
Mayor, D., 461, *18.*
Mc Gann, Th., *175.*
Mediona, N. de, 287.
Meinertz-A. Dondres, M., *27.*
Meléndez, B., 466, 467.
Melendres, M., *328.*
Menandro, 549, 556.
Mendive, J., 128.
Menéndez Pelayo, 484, 485, 546, 639, *194-196.*
Menéndez Pidal, R., *169, 235.*
Mercier, D., 650.
Merleau-Ponty, 619.
Meseguer y Murcia, D., *389.*
Meseguer, P., *345.*
Mesland, D., 197.
Mesnard, J., 472.
Messer, A., 354-360 *(passim).*
Meumann, 18.
Meyer, 357.
Meyerson, 355, 632.
Meylau, 534.
Miguel (sobrino de J. Sorts), 287.
Míguez, J. A., *15.*
Mill, J. S., 355.
Millán Puelles, A., *207, 270.*
Millares Carlo, A., *184.*
Millás Vallicrosa, J. M., 661, *157.*
Mindán, M., 519, *280, 282.*
Minucio, Félix, 549.
Mira, M., *294.*
Mirabent Vilaplana, P., *479.*
Miranda, Francisco de, 65, 77.
Moeller, Ch., 565.
Moisés, 633.
Molière, 540.
Molina, L. de, 28, 203.
Möller, J., 552.
Monaci, 17.

Monleras, D., *181.*
Monnot, 293.
Monreal, M., 65, 77.
Montaigne, 540, 541.
Montero, F., *17.*
Montoro, A., *236.*
Moore, 355.
Moore, G. E., 522.
Moore, R., *321.*
Morales Belda, J., *368.*
Morán, 19.
Moravia, 546.
Moreaux, P., 160.
Morell, J., 77.
Moreno, J. J., *379.*
Morera Altisent, J. E., *446.*
Motram, 18.
Mounier, E., 185.
Mülbe, W., von, 560.
Müller, M., 439, 443, 444, 552, 581-585 *(passim).*
Müller, J., 29.
Muñoz Alonso, A., *53, 201, 202, 322.*
Muñoz Capilla, 107.
Muñoz, J., 323, 362, 472.
Muñoz Vega, P., *54.*
Murchison, K., 18.

N

Nagarjuna, 563.
Narbona, F., *387.*
Natorp, P., 490.
Nash, P., 139.
Nauman, V., 30.
Navarro Rubio, E., *363.*
Nédoncelle, M., *34.*
Nehru, 565.
Newman, 56, 362.
Newton, 70, 533.
Nicolás de Cuas, 629, *73.*
Nicolás, 290, 498.
Nicolás, V., 286.
Nicole, E., 18.
Nicomedes, 456.
Niebuhr, R., 566.
Nietzsche, F., 441, 471, 618.
Nink, C., 651.
Nobili, de, 58.
Noël, 650.
Nogué, J., 28.
Nonis, P., 470.
Novelé, A. de, 30.
Núñez de Arce, 542.
Nuttin, 19.

O

Oberschelp, M. W., 654.
Ogden, 18.
Oggioni, E., 494.
Olarte, *244.*
Olivar Bertrand, R., *504.*
Oliver, A., *158.*
Oliveros Alonso, A., *462.*
Oltra, M., 32, *55.*
Olwer, N. d', 286.
Oparin, A. I., 334.
Orígenes, 522, 550.
Oromí, M., 30, 31, 209, *71.*
Orosio, P., 585, *145.*
Ortega Gaisán, A., *364.*
Ortega y Gasset, J., 100, 104, 229-232, 241, 245-250, 441, 499, 520, 551, 632, 646, *219, 231, 234, 236, 241.*
Ortúzar, M., 192.
Otero, J. M., *478.*
Ott, L., 646.
Owens, J., 135-140, 148.

P

Pablo (San), 270, 539 - 550 *(passim),* 568.
Paciano (San), *146.*
Pacios, A., 18, 31, *390.*
Palacio Valdés, A., 542.
Palacios, J., 324.
Palanco, F., 66.
Palmer, 283.
Palmés, F., 5, *7-23 (passim),* 103, 105.
Palmieri, D., 114, 128, 341.
Palomo, T., *378.*
Panero, 546.
Pareja, F., 662.
París, C., 519, 631, *325- 327.*
Parménides, 230, 456-459, 490, *17.*
Parvillez, A. de, *328.*
Pascal, 184, 450, 472, 480, *75.*
Passeri-Pignoni, V., *140.*
Pastore, A., 472, 476.
Patañjali, 58.
Paula, M. A. de, 30.
Pauli, W., 655.
Pausanias, 456.
Pearson, J. D., 627.
Pecorini Letona, F., *137.*
Pedralbes, J., 77, 78.
Pedro Adroel, 288, 290.
Pedro (hijo de J. Busquets), 288.
Pedro Iferni, 291.
Pedro Juan Olivi, *72.*
Pedro de Puig, 288.
Pedro de Puigmarí, 286, 290, 291.
Pedro Sala, 289.
Pedro (nieto de J. Sorts), 287.
Pedro (hijo de J. Vicéns), 287.
Peirce, C., 493.
Peiró, F., *391.*
Pegueroles, J., *505.*
Pégues, T., 26.
Pelzer, A., 7, 522.
Pemán, J. M., 271.
Pende, 638.
Pereda, J. M. de, 484, 546.
Pereira, 29, 299.
Perefia Vicente, L., 32, 475, *172.*
Pérez, F., *93.*
Pérez Argós, B., *72.*
Pérez de Ayala, R., 521.
Pérez Ballestar, J., *451.*
Pérez Bulnes, J., *365.*
Pérez, J. M., *454.*
Pérez Martínez, L., *159.*
Pérez Prendes, J. M., 205.
Pérez Riesco, J., *61-63.*
Pericles, 544, 558.
Pernaut Ardanaz, M., *440.*
Perpiñá, R., 441.
Perpiñá Rodríguez, A., *442.*
Pesquer'a Lizardi, J., *187.*
Peter, R., 648.
Peterson, A. D. C., 560.
Petit, J., *59.*
Petit, O., 636.
Petrarca, 540.
Petruzzellis, N., 652.
Peydro, M., 118.
Pi, B., 288.
Piancastelli, C., 522.
Picasso, 620.
Picatoste, F., 233.
Pico della Mirandola, 629.
Piemontese, F., 473.
Pieper, J., 622, 623.
Piero, M. H., 522.
Píndaro, 157, 549.
Piñar Pérez, B., 166, 204.
Pío IX, 490.
Pío X, 615.
Pío XI, 276, 281, 282, 615.
Pío XII, 31, 279, 490, 587-616 *(passim).*
Piquer, 16, 18, 287.
Pirandello, L., 140, 545.
Pires, C., 497.
Pirlot, J., 652.
Pitágoras, 158, 458, 539.
Planchard, 18, 19.
Platón, 64, 116, 156, 158, 232, 304, 362, 365, 368, 404, 424, 453 - 461 *(passim),* 547 - 559 *(passim),* 571, 582, 647.
Platzeck, E. W., *160.*
Plessner, 184.
Plotino, 557, 571, 582, 659.
Plutarco, 458, 461, *31.*
Poca, J., 66, 78.
Poliziano, Angelo, 304.
Popan, F., *173.*
Porfirio, 381, 384, 557.
Portalié, 580.
Pound, E., 563.
Prats, V., 66, 78, 79.
Prenant, M., 334.
Pring-Mill, R., *161.*
Prini, P., 471, *99.*
Proclo, 557.
Protágoras, 456.
Proust, *89.*
Przywara, E., 551, 569, 572.
Pueyo, A., 79.
Puig, J., 69, 79.
Puig Adam, P., 521.
Puigrefagut, R., 466, 520, *329.*
Puigserver, A., 80.
Pushkin, 545.

Q

Quer, Ll., 10.
Quevedo, F., 475, *177.*
Quiles, I., 29, 520, 580, *56, 65, 100.*
Quintiliano, 274.
Quirós, C., 168, 663.

R

Rabelais, 541.
Racine, 540.
Radbruch, G., *108.*
Radice, 277.
Raeymacker, L., 27, 115, 487.
Raffo Magnasco, B. R., *22.*
Rahner, K., 437, 443, 444, 448, 451, 551.
Raimundo (hijo de A. Busquets), 287, 288.
Rallo Romero, J., *122.*
Ramaciaraca, 59.
Ramakrishna, 564.
Ramírez, A. F., *421.*
Ramírez, S., *237, 238.*

Ramón Lull, 107.
Ramón y Cajal, S., 337, 339, 639.
Ramón y Ferrando, F., *366*.
Ramonell, J., 80.
Ranke, *85*.
Rast, M., 31.
Ravaison, 363.
Raymond, M., 564.
Reale, G., 491, 492, 494.
Redondo Huerga, B., *295*.
Réginal-Omez, *367*.
Reichardt, M., *368*.
Reick, Th., 323.
Reinhard, 454, 458, 460.
Renaudière de Paulis, D., 392.
Rensi, G., 470.
Renzo Perotto, A., *84*.
Revers, W. J., *369*.
Revilla, F., *367*, *292*.
Rey, A., 651.
Rey Altuna, L., *57*, *58*.
Reyes, R., 542.
Reynes, A., 62, 65, 80.
Riaza, M., 239.
Ribas, P. de las, 65, 81.
Ribera, J., 628.
Ribot, 358.
Ricaurte, I. E., *193*.
Richet, 12.
Ridruejo, 546.
Riet, 650.
Rilke, 186, 471, 548, *83*.
Rimaud, J., 26, 481.
Rimbaud, 545, 548.
Río, M., 658, *443*.
Ríos Serra, J., 285.
Rivadeneira, P. de, 675.
Rivas, Duque de, 542.
Rivière, 293, 295, 402.
Riusec, P., 81.
Robert, J. B., 492, 649.
Roberto Belarmino (San), *27*, 31, 203.
Robinson, A., 648, 650.
Rodier, 359, 364, 366.
Rodríguez Aranda, L., *132*.
Rodríguez Brasa, S., 20.
Rodríguez-Huéscar, A., 309.
Rodríguez, J., 296, 370, *272*.
Rodríguez de Pedrosa, L., 67.
Rof Carballo, T., 83, 371, 521.
Rogerio Bacon, 84, *274*.
Rogerio Marston, 84.
Rogers, C., 321.
Rohde, E., 157.
Roig Gironella, J., 205, 384, 297-299, 330, 438, 520, *29*.
Roland Gosselin, M. D., 437.
Roldán, A., 18, 19, 32, 331, 467.
Romano, D., *335*.
Romeo, F., 205.
Roothaan, 542, 543.
Rorschach, H., 313, 340, *141*.
Rosales, L., 521.
Rosmini, A., 282, 420, 482.
Ross, W., 483.
Rousseau, 274.
Rousselot, P., 27.
Rubert Candau, J. M., 29, 332, 643, 644, 520.
Rubio, J., 629, 662.
Rufo, J., 63, 70, 81.
Ruiz-Giménez, J., 28.
Ruiz del Castillo, C., *422*.
Ruiz Cuevas, J., *103*.
Ruiz Elvira, A., *24*.
Rutten, 477.
Rüttenauer, W., 560.
Ruyer, 652.
Ryle, G., *107*.

S

Saavedra Fajardo, 475.
Sabaté, F., *111*.
Sadoleto, *274*.
Saguens, 66, 67.
Sailer, J. M., *277*.
Salcedo, L., 468, *263*.
Salcedo, M. M., *336*.
Salgar de Bonetti, A., *480*.
Salustio, 549.
Sánchez Agesta, L., *167*.
Sánchez-Albornoz, C., *506*.
Sánchez Buchón, C., *463*, *464*.
Sánchez Gil, M., 444.
Sánchez Reyes, E., *196*.
Sánchez de la Torre, A., 203.
Sánchez de Zavala, V., *127*.
Santaló, J. L., *647*, *372*, *407*.
Santeler, J., 27.
Santiago de S. José, 32.
Santiago, S., *455*.
Sanvisens, A., 520.
Sanz, A, B., *445*.
Sarró, R., 101.
Sarton, J., 628.
Sartre, J. P., 266, 440, 470-472, 546, 573, 620, 652.
Schachtel, E. G., 313, 314, 315, 325.
Schafer, R., 316, 325.
Schebesta, 538.
Scheler, M., 177-179, 250, 569.
Schelling, 490.
Schiller, 546.
Schlegel, *80*.
Schleiermacher, 454.
Schmaus, M., 55.
Schmidt, F. J., 630.
Schmidt, A., 648.
Schmidt, H. A., 648.
Schneider, E., 19, 446.
Scholz, H., 583.
Schopenhauer, A., 563.
Schrader, G., 640.
Schultz, 56.
Schuster, 454.
Schütte, K., 649.
Schwarzemberger, G., *393*.
Sciacca, M. F., 31, 448, 482, 496, 497, 580, 656, *486*.
Scorraille, R. de, 293, 401, 402.
Segarra, F., 489.
Seguí Vidal, G., *162*.
Selier, F., 31.
Selz, 357.
Séneca, L. A., 107, *144*.
Serra Hurter, J., 100.
Serrano Poncela, S., *177*.
Serrano Serrano, J. M., 21.
Serrano, T., 63, 69, 81.
Serrano Villafañe, E., *408*, *409*.
Serrate, *340*.
Serrera, J., 66.
Sesma, F., *300*.
Sesz, A., 27.
Sexto Empírico, 458.
Sferrazza, A., 192, 204.
Shakespeare, 472, 538.
Sheen, F. J., 487, 488, *388*.
Sheldon, 638.
Shimony, 654.
Shiri Aurobindo, 564.
Siewerth, G., 444.
Sigea, L., 168.
Siguán Soler, M., *447*.
Sily, J., *35*.
Sima, H., 507.
Sitter, de, 464.
Skustch, A. F., *508*.
Sladeczeck, F. M., 437.
Smith, J. E., 640.
Soaje Ramos, G., *373*, *394*.
Sócrates, 63, 64, 158, 398, 455, 456, 472, 554, 557, 558, 563, *19-21*.
Sófocles, 157, 447, 458, 460.
Solana, M., 27, 299.
Solé Segarra, J., *357*.
Soleri, G., 156-159.
Somerset Maughan, 563.
Sommervogel, C., 61, *62*, 408.
Sophonías, 359.
Soroban, 355.
Sorokin, P. A., *448*.
Soto, D. de, 144.
Spaier, 357, 361, *372*.
Spearman, 362.
Speckes, E., 649.
Spencer, 563.
Spengler, O., *509*.
Stalin, 497.
Stanford-Binet, *374*.
Stark, W., *449*.
Steenberghen, F. van, 155, 279, 522, 650.
Stefanini, L., 158.
Stolpe, J., 545.
Storni, F., 82.
Strasser, St., 486.
Strindberg, 545.
Suárez, F., 24-37 *(passim)*, 62-68 *(passim)*, 82, 84, 135-154 *(passim)*, 203, 205, 293-307 *(passim)*, 401, 402, 408, 409, 412, 436, 467, 474, *174*, *175*, *249*.
Sun-Yat-Sen, 565.
Super, D. E., 521.
Svoboda, K., *58*.
Szondi, L., *351*.

T

Tagore, R., 564.
Taha Hussein, 661.
Tales, 304.
Tárrega, L., 81.
Tasso, T., 540.
Teilhard de Chardin, 480, 637, *333*, *334*.
Temistio, 160, 303.
Templado, J., 186.
Teofrasto, 303, 494.
Teresa de Jesús (Sta.), 180.
Terman, L. M., 13, *374*.
Ternus, J., 571.
Tertuliano, 306, 549, 550.
Thibon, G., 450.
Thomson, 638.
Thurstone, 638.
Toledo, F., 29.
Tolomeo, 553.
Tomás de Aquino (Sto.), 11, 20, 27-29, 52-70 *(passim)*, 83-87 *(passim)*, 112, 153 *(passim)*, 197-207, 281, 298-303, 331, 336, 339-351 *(passim)*, 353, 359, 365-371 *(pas-*

sim), 428-439 *(passim)*, 444, 449, 467, 480, 489, 492, 544, 593, 595, 612, 614, 622, 623, 637-643, 649, 653, 655, 658.
Tonquédec, J., 32, 552, 640, 650.
Torre, J. J. de la, 542, 543.
Torrente, D., 32.
Torres, M., *446*.
Tosca, T. V., 66, 67.
Toynbee, A. J., 565.
Trapero, F., *81*.
Trapp, Ch., 275.
Trejos, J., *375*.
Trendall, A., *510*.
Tresbens, B. de, *335*.
Trusso, F. E., *511*.
Turrado, A., 32.
Tusquets, J., *465*.
Tyrrell, 550.

U

Ubaldini, 542.
Unamuno, M. de, 104, 469, 471, 546-551 *(passim)*, 632, *208-218*.
Undset, 545.
Uriarte, J. E. de, 61, 62, 67.
Urmeneta, F. de, *163*.
Urráburu, J. J., 30.
Uscatescu, G., *131*.
Uyttenbroeck, T., 32.

V

Vaca, C., *376*, *377*.
Vachaspati-Misra, 58.
Vaisière, J. de la, 9, 11, 17.
Valbuena, I., 30, 31.
Valensin, A., 27.
Valentin Rovires, 290.
Valera, J., 542, 546, *193*.
Valery, P., 546.
Vallenilla, M., *476*.
Vallés, F., 106.
Valverde, C., 468, 546, 639, *191*.
Vancourt, R., 470.
Varangot, O., 301.
Varela, J. L., *512*.
Vasconcelos, J., 28, *250*.
Vasubandhu, 563.
Vázquez Carrizosa, A., *410*.
Vázquez, G., 28, 30, 481.
Vecchio, G. del, 656, *411*.
Vega, G. de la, 299.
Vela, F., *108*, *369*.
Vélez Cantarell, T. M., 520.
Verbeke, G., 160, 161.
Verdun, M., *378*.
Vergara, J., *36*.
Vergara, L., 82.
Vernet, T., 521, *335*.
Vesco, A., 30.
Vicéns, J., 287, *451*.
Vicente de Beauvais, *274*.
Vicente de la Eucaristía, J., 178.
Vicente Mir, 290.
Vico, G. B., 30, 581.
Vidal Folch, R., *466*.
Vignes Rouges, J. de, *379*.
Vigone, L., 494.
Vijnana-Dkisikshu, 58.
Vila Selma, J., *135*.
Vilana, J., *287*.
Vilches Manxon, L. de, 81.
Villacosta, E., 638, *2*.
Vincent, A., *481*.
Vincke, J., 286.
Vinet, 549.
Vinyes, A., 288.
Viñas Mey, C., *206*.
Viola, 638.
Vishnuderavananda, 57.
Vitoria, E., 13.
Vitoria, Fco. de, *169*.
Vivekananda, 564.
Vives, J. L., 106, 107.
Vleeschauwer, H. J., 520.
Volkmann-Schluck, K. H., 73.
Voltes, P., *85*, *452*, *453*.
Vogel, P., 276.
Vries, J. de, 54.

W

Waelhens, A. de, 552, 617-622.
Wahl, J., 564.
Wallestein, 19.
Wang, H., 649.
Washington Vital, *105*.
Watson, 652.
Watt, 354.
Weil, S., 262, 565.
Wellek, R., 640.
Welt, van der, 18.
Welty, E., *454*.
Wendt, H., 336.
Wenger, 57.
Wette, B., 439, 444, 445, 451.
Wetter, G. A., 497, 552.
Wheeler, E., *380*.
Whitney, F. L. *274*.
Wiersma, 638.
Wilders, N. M., *333*.
Willwoll, A., 18, 353, 354.
Wilpert, P., 661.
Wingendorf, 443.
Wittgenstein, *143*.
Wolff, Ch., 70.
Woroniecki, H., 192, 200.
Wundt, G., 355.
Wundt, M., 440, 494.
Wyneken, G., 276.

X

Xifra Heras, J., 423.

Y

Yeats, W. B., 548.
Yela, M., 192.
Yerro Belmonte, M., 240.

Z

Zaragüeta, J., 276, 519, 521, 650, *86*, *241*, *242*, *302*.
Zavalloni, R., 652.
Zeller, 460.
Zenón, 454, 455, 557, *310*.
Zollner, J. D., 18.
Zoroastro, 554, 558, 633.
Zubiri, X., *28*, 449, *7*.
Zubizarreta, A., 218.
Zucchi, H., 490.
Zulueta, Angel E., *412*, *413*.
Zunini, 19, 353.
Zürcher, 494.